

Université de Montréal

Michel Foucault ou le souci du présent

par

Louis-Philippe Blanchette

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M. A.)
en philosophie
option collégiale

Décembre 2004

© Louis-Philippe Blanchette, 2004



B

29

U54

2005

V. 021

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Michel Foucault ou le souci du présent

présenté par :
Louis-Philippe Blanchette

à été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Grondin

président-rapporteur

Iain Macdonald

directeur de recherche

Bettina Bergo

membre du jury

Résumé : Michel Foucault nous a laissé une œuvre dense, habitée par les hésitations et les inquiétudes qui, de son vivant même, a posé le problème de son unité. Nombreux sont les commentateurs qui y ont vu des déplacements et même de véritables tournants ; là une rupture méthodologique, ici un long déplacement de la thématique du pouvoir à celle de la vérité : passage du politique à l'éthique. Dans notre étude, nous désirons cerner, de *Surveiller et punir* (1975) à *Le souci de soi* (1984), la continuité et l'unité intentionnelle de ses travaux. Nous voulons faire voir que l'objectif de Foucault était, sa vie durant, de faire l'histoire du présent. Situé dans la tradition qu'inaugure Kant avec *Was ist Aufklärung ?*, Foucault relance une nouvelle conscience historique qui se manifeste dans son approche généalogique ; ce souci de l'actualité qui est passé sous silence, nous souhaitons le décrire et par cela montrer la cohérence et l'unité de son œuvre.

Mots clés : pouvoir, norme, assujettissement, diagnostic, présent, sujet, résistance, éthique, souci de soi et vérité.

Abstract : Michel Foucault has left us with a dense body of writings threaded through with hesitations and anxieties which even in his life time left questions concerning its unity. Numerous commentators have observed shifts in emphasis and even marked reversals in his thinking, from occasional splits in methodology to long shifts in themes related to power and truth : the passage from politics to ethics. In this study we aim to identify the continuity and the intentional unity found in his writings from the earlier text *Surveiller et punir* (1975) to his last work *Le souci de soi* (1984). We intend to show that Foucault's life long objective was the writing of present times as history. Working within the current inaugurated by Kant in *Was ist Aufklärung ?*, Foucault revives a historical consciousness manifest in his genealogical approach. Through describing his concern with the present, which has often been ignored, we demonstrate the coherence and unity in his work.

Keywords : power, norm, subjection, diagnosis, present, subject, resistance, ethics, preoccupation with the self, and truth

Table des matières

Introduction	1
Chapitre I : La grande confusion	5
1.1 Le tournant	5
1.2 Ce qu'ils en disent ou la grande confusion	12
1.2.1 Frédéric Gros	12
1.2.2 Robert Redeker	19
1.2.3 Yves Charles Zarka	24
1.3 L'idée d'œuvre	26
Chapitre II : Michel Foucault, diagnosticien des mécanismes du pouvoir	28
2.1 Le G.I.P. ou la naissance de <i>Surveiller et punir</i>	28
2.2 <i>Surveiller et punir</i>	33
2.3 Le diagnostic ou l'analytique du pouvoir	36
Chapitre III : L'alternative du souci de soi	53
3.1 D'une austérité à une autre	61
3.2 Exercices philosophiques et culture de soi	64
Conclusion	74
Bibliographie	79

Aux miens
et particulièrement à Katja

Mes remerciements vont à feu Carol Levasseur, professeur de sciences politiques à l'Université Laval, l'un des premiers libres-penseurs qu'il m'a été donné de rencontrer et l'initiateur de ce projet.

À M. Valois, infatigable lecteur et, bien sûr, à Iain Macdonald, pour son soutien et sa bienveillance.

« J'ai essayé de sortir de la philosophie du sujet en faisant la généalogie du sujet moderne, que j'aborde comme une réalité historique et culturelle ; c'est-à-dire comme quelque chose susceptible de se transformer, ce qui, bien entendu, est important du point de vue politique ».

Foucault, *Dits et écrits II*, p. 989.

« Nous ne pouvons pas nous mettre *en dehors* de la situation, et nulle part nous ne sommes libres de tout rapport de pouvoir. Mais nous pouvons toujours transformer la situation. Je n'ai donc pas voulu dire que nous étions toujours piégés, mais, au contraire, que nous sommes toujours libres. Enfin, bref, qu'il y a toujours la possibilité de transformer les choses ».

Foucault, *Dits et écrit II*, p. 1559.

« La philosophie de Foucault est à la fois presque triviale et paradoxale. Foucault s'avoue incapable de justifier ses propres préférences ; il ne peut se réclamer, ni d'une nature humaine, ni d'une raison, ni d'un fonctionnalisme, ni d'une essence, ni d'une adéquation à un objet. Nous en sommes tous là, sans doute, mais, si l'on ne peut plus discuter des goûts et des valorisations, à quoi bon avoir écrit des livres d'histoire, peut-être de morale et certainement de philosophie ? Parce qu'un savoir est un pouvoir : il s'impose et on l'impose, il ne découle pas d'une nature des choses ; il a pourtant sa limite : l'actualité ».

Paul Veyne, « Le dernier Foucault et sa morale », p. 937

Introduction

Dans *Les mots et les choses* (1966), Michel Foucault dit de l'homme qu'il est une invention récente, pariant même sur son effacement possible « comme à la limite de la mer un visage de sable »² et voilà qu'en 1976, dans *La Volonté de savoir*, il nous dit plutôt que le sujet est l'objet de tous les discours, qu'à son sujet les discours foisonnent. Il est en fait l'objet d'une lente mais permanente pratique d'investissement pluriséculaire.

Puis, il y a le grand silence, rompu par la publication de ses deux derniers ouvrages, juste avant sa mort en 1984, silence qui s'estompe d'ailleurs de plus en plus avec la publication des cours que donne Foucault dans les années 70-80 au Collège de France. Ces deux derniers livres font l'objet d'interrogations au sujet du souci de soi, d'un possible travail de soi sur soi. Là encore, le thème du sujet, comme ceux de la vérité et du pouvoir, sont manifestes.

Mais voilà : pour de nombreux commentateurs, il y aurait deux, voire trois Foucault. D'abord l'archéologue, puis, au-delà des matinées structuralistes, le généalogiste, et enfin, pour certains, un troisième, le Grec, communément appelé le « dernier Foucault », celui qui revient aux Anciens. Pourquoi penser cette œuvre à l'aide du tournant ? Y avait-il vraiment en elle tant d'échecs, de rebondissements ou de variations ?

En fait, peu importe l'angle d'analyse, l'approche, voire la méthode clairement revendiquée ou non, il apparaît, chemin faisant, que les mêmes thèmes sont toujours présents dans les travaux du philosophe : pouvoir, sujet et vérité. Mais surtout, implicitement, une même résistance semble être à l'œuvre de même qu'un même souci, celui du présent. Voilà ce qui sera l'objet de notre travail d'investigation. Il s'agira de montrer qu'entre le généalogiste

¹ Cité dans Foucault, M. « Qu'est-ce que les Lumières », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », no. 339, p. 1384.

² Foucault, M. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966, p. 398.

(1975) et le « dernier Foucault » (1984), il y a de forts liens et non des ruptures (des échecs méthodologiques) ou même des tournants.

Nous aurons l'occasion d'explorer, par ailleurs, cette notion de tournant. Pour ce faire, nous laisserons de côté les travaux qu'effectue Foucault avant et durant les années 60. Cette période, dite archéologique, que certains se plaisent à qualifier de structuraliste³, marquée par la discipline épistémologique, a déjà été fort bien analysée par d'autres que nous⁴.

Nous voulons donc examiner uniquement la dernière moitié de l'œuvre de ce philosophe, et ce, si possible, dans une certaine continuité. Essayer donc, de repérer les ponts qui relient ces « deux périodes » (celle qui joint les analyses entourant la problématique du pouvoir à celle, plus tardive, où Foucault se concentre davantage sur l'étude des textes de la philosophie gréco-romaine) afin de comprendre, justement, ce « retour aux Anciens ». Pour ce faire, il faudra d'abord analyser le « concept » de pouvoir chez Foucault, puis montrer le lien que celui-ci entretient avec le savoir (le savoir-pouvoir). C'est le savoir-pouvoir, ce mécanisme de production de vérité (et de discours) qui est, d'une certaine manière, à l'origine du sujet, condition de possibilité de l'assujettissement et du sujet comme objet de savoir (d'où l'attrait des sciences humaines chez Foucault). C'est à cela que s'attardent les premières analyses diagnostiques de Foucault dans les années 70. Nous essayerons de montrer que de tels diagnostics sont la conséquence de l'approche historico-généalogique mise de l'avant par le philosophe de la résistance qu'incarnait, selon nous, Michel Foucault. Par la suite, ce dernier, qui examina le pouvoir pastoral (avec la naissance du concept de population) et son attachement à l'individualité (à la répression et à la surveillance), se rendra compte de la « liberté » des Anciens. Fasciné par ce nouvel espace, ce mode de gouvernement qu'est la maîtrise de soi, Foucault se pencha davantage sur les textes de la philosophie antique. C'est ici que plusieurs voient une dernière inflexion, un pivot, un tournant ou un retournement majeur. Nous voudrions plutôt montrer

³ Sinding, C. « La méthode de la clinique », *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Paris, Jérôme Million, 1992, p. 77.

⁴ À ce sujet voir l'ouvrage de Dreyfus, H. et P. Rabinow, *Michel Foucault un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1984. Et Machado, R. « Archéologie et épistémologie », *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1989, pp.15-32.

que Foucault, qui surestime l'espace de liberté des Grecs selon Hadot⁵ et Vegetti, pense le souci de soi des Anciens comme une stratégie pour les modernes, un moyen pour le sujet moderne de lutter contre les mécanismes de normalisation et d'assujettissement. Le glissement du politique vers l'éthique est donc toujours le fait d'une même attention constante à l'égard du présent, d'une problématisation de l'actualité, une attention où se dégage un combat similaire, un champ de bataille où l'œuvre jamais achevée de la liberté se déploie⁶.

Un philosophe, écrit Paul Veyne, « est celui qui, à chaque actualité, diagnostique le nouveau danger et montre une nouvelle issue »⁷, c'est la raison pour laquelle nous pensons que les derniers travaux de Foucault, qui explorent un nouveau mode de subjectivation, étaient appelés par la normalisation précédemment diagnostiquée. Michel Foucault, tantôt philosophe, tantôt historien ou même psychologue, nous a laissé une œuvre aussi dense qu'importante. Mais cette dernière, habitée par les hésitations et les inquiétudes, pose, du vivant même de Foucault, le problème de son unité.

Dans ce travail, nous montrerons donc qu'il est possible de voir, de *Surveiller et punir* (1975) à *Le souci de soi* (1984), une bien réelle continuité dans « l'intentionnalité ». Nous ferons voir que l'intention de Foucault était, sa vie durant, de faire l'histoire du présent, c'est-à-dire de s'attacher à des points précis du passé afin de faire la généalogie de l'actualité, la critique en somme, et ce, en se rattachant toujours à des notions comme celle de sujet ou celle de liberté.

« L'histoire de l'homme est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir », disait René Char, des mots que Michel Foucault aimait bien et qu'il fit siens⁸. Ces phrases qui dénotent un engagement certain peuvent être comprises comme un leitmotiv qui traverse l'ensemble du parcours foucauldien. Nous essayerons de le

⁵ Hadot, P. « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1989, pp.261-268. Repris dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2002, pp. 323-332. Vegetti, M. « Foucault et les Anciens », *Critique*, no. 471-472, août-septembre, 1986, p. 928.

⁶ Rajchman, J. *Michel Foucault. La liberté de savoir*, Paris, PUF, coll. « Croisées », 1987. Texte de couverture.

⁷ Veyne, P. « Le dernier Foucault et sa morale », *Critique*, no. 471-472, août-septembre, 1986, p. 940.

⁸ *Ibid.*, p. 934.

démontrer. Voilà en somme l'hypothèse que nous tâcherons de vérifier. Une hypothèse, une lecture de l'œuvre foucauldienne, malheureusement peu envisagée, peu explorée,

Mais avant d'entreprendre l'analyse de *Surveiller et punir* (chapitre II) puis, celle de ses derniers travaux (chapitre III), il faut d'abord nous pencher sur la confusion qui règne au sein de la littérature secondaire. Nombreux sont les commentateurs qui croient qu'il y a un ou même deux tournants majeurs dans l'œuvre de Michel Foucault, mais aucun consensus n'existe pour l'instant à ce sujet. De plus, ces commentateurs ne s'entendent pas à propos du lieu (ou du moment en quelque sorte) où se situent cette (ou ces) *Kehre* dans le parcours du philosophe français. Nous ferons le point sur la situation dans notre premier chapitre. Mais, c'est tout d'abord à cette notion de tournant qu'il faut nous intéresser et ce n'est que dans un second temps que nous essayerons de cartographier l'ensemble de ce paysage marqué par de potentielles *Kehre*. Afin de bien cerner notre propos, c'est donc d'abord à la notion de tournant que nous nous attarderons.

Chapitre I

La grande confusion

1.1 Le tournant

Dans son livre *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Jean Grondin écrit :

« [...] le lecteur qui saute de *Être et temps* à la dernière philosophie de Heidegger a le sentiment d'accomplir ce que les Grecs appelaient une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, un passage dans un autre univers de discours. Tout apparaît transfiguré dans les écrits postérieurs à 1930 : la forme et le contenu de la philosophie de Heidegger semblent avoir subi une profonde métamorphose. Et il ajoute : sur le plan de la forme, tout se passe comme si Heidegger avait changé de style »⁹.

Est-ce le cas de la philosophie de Michel Foucault ? Sommes-nous en droit de parler à propos d'elle d'un passage dans un autre univers, d'un changement de style ou d'une profonde métamorphose ? En ce sens, est-il pertinent, pour comprendre le parcours foucauldien, de segmenter l'œuvre ? Peut-on sans crainte penser, comme nombre de commentateurs, un Foucault I puis un Foucault II ou même un Foucault III dans certains cas, comme le fait W. J. Richardson en parlant « d'un Heidegger I et d'un Heidegger II, un peu comme on parle du jeune Marx et du Marx du *Capital*, ou encore du Wittgenstein du *Tractatus* et du Wittgenstein des *Investigations philosophiques* »¹⁰.

Nous devons d'abord nous demander si le mouvement qu'implique une *Kehre* implique obligatoirement une volte-face ou un échec méthodologique. De même, nous sommes en droit de nous demander si un tel échec, aussi hypothétique soit-il, a nécessairement pour conséquence un renversement des positions jadis assumées. En fait, avant de prolonger le débat ou plutôt d'ouvrir ce dernier attardons-nous encore un instant aux éclairantes analyses de M. Grondin qui répond en bonne partie à nos interrogations. Celui-ci nous dit que d'après Gadamer, « [...] la *Kehre* désignerait, dans le patois local, « l'infléchissement du chemin qui gravit une montagne » ; « on ne fait pas en cela demi-tour, mais c'est un chemin

⁹ Grondin, J. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987, p. 9.

¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

qui se tourne dans la direction opposée pour conduire plus haut ». En vérité, le coude du chemin ne mène pas nécessairement plus haut ; on emprunte également la *Kehre* pour descendre dans la vallée »¹¹. Ainsi, le fait de traduire *Kehre* par « virage » ou même par « renversement » pourrait laisser entendre qu'il y a un réel chambardement, qu'un changement de direction s'est bel et bien produit. Par ailleurs, ce bouleversement aurait pour conséquence probable, comme le souligne toujours Grondin, de remettre « en cause tout ce qui avait été pensé auparavant »¹². Tandis qu'employer « l'expression « tournant », c'est simplement dire qu'une courbe se dessina quelque part sur le chemin de pensée [...], courbe qui peut être de quelques ou de cent quatre-vingts degrés, laissant ainsi la porte ouverte à un virage radical »¹³. De cette manière, le terme *Kehre* traduit par « tournant » plutôt que « virage », « renversement » ou même « conversion », par exemple¹⁴, manifeste « une certaine neutralité »¹⁵. C'est-à-dire que de la sorte, la *Kehre* peut être dite « objective » dans la mesure où c'est le cheminement voire plutôt le chemin de montagne lui-même (pour rester fidèle à Gadamer) qui se courbe devant celui qui l'emprunte. « [...] la courbe se trouve bien devant moi, dans la chose elle-même, c'est-à-dire dans la géographie du pays. La *Kehre* réside dans l'objet »¹⁶. Elle caractérise la chose même. Ce type de tournant peut ainsi être défini comme « objectif » ou « thématique », tandis que, par opposition, on nommera « subjectif » ou « biographique » un tournant dans la pensée, tournant qui peut être, par ailleurs, une réponse qu'appelle la *Kehre*¹⁷ objective.

Observons pour le moment qu'il y a une conséquence à la « distinction entre un tournant thématique et un tournant biographique : si la relation à la chose, la *Kehre* « chosique », s'avère plurielle, la pensée qui lui répondra devra elle-même se faire pluriforme, devenir littéralement une pensée « à plusieurs plis » (*mehrfältiges Denken*) »¹⁸. Et cela se justifie chez Heidegger dans la mesure où le *Sachverhalt*, c'est-à-dire la chose même qui est pensée est de nature pluridimensionnelle puisqu'il s'agit bel et bien de la relation à l'être. C'est

¹¹ *Ibid.*, p. 7.

¹² *Ibid.*, p. 11.

¹³ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴ Ce qui ne serait pas incompatible car étymologiquement le terme latin *conversio* signifie justement « changement de direction », « retournement » ou même toute espèce de transposition. Voir Hadot, P. *op. cit.*, 2002, p. 223.

¹⁵ *Op. cit.*, Grondin, J. 1987, p. 11.

¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷ *Ibid.*, p. 24.

¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

donc dire que c'est le thème de l'être ou l'objet de « l'expérience » qui entraîne ou provoque le tournant dans la pensée. Compris ainsi, l'être, chez Heidegger, est ni plus ni moins que « l'agent du tournant »¹⁹.

Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il serait fort surprenant de trouver chez Foucault, plus nominaliste, un objet ou un agent de cette nature. D'ailleurs, rappelons que lors d'un entretien en 1966 où Foucault répondait à la question : qu'est-ce qu'un philosophe ?, il disait que l'on peut : « [...] envisager deux sortes de philosophes, celui qui ouvre de nouveaux chemins à la pensée, comme Heidegger, et celui qui joue en quelque sorte le rôle d'archéologue, qui étudie l'espace dans lequel se déploie la pensée, ainsi que les conditions de cette pensée, son mode de constitution »²⁰.

Foucault, comme Nietzsche²¹ avant lui, est bien davantage de cette deuxième espèce, c'est-à-dire un « diagnosticien » de l'état de la pensée. Néanmoins, aussi inattendu que cela puisse être, cela n'empêche pas Annie Larivée d'écrire qu'un

« [...] lieu commun voudrait que le dernier Foucault ait lui aussi, tout comme Heidegger, subi une *Kehre* : la découverte du « souci de soi » des Anciens aurait provoqué une rupture dans sa pensée, une mutation, voir une conversion. [...] Cette transcription du cours donnée en 1981-1982 par Foucault au Collège de France, [...] montre en effet que s'il y a eu une *Kehre* chez Foucault, ce tournant, comme pour Heidegger, n'aura pas été le fruit d'une simple décision personnelle impliquant un changement d'attitude ou de « style ». Pour chacun des deux penseurs, il s'agissait plutôt de suivre un changement de direction fondamental pris par la pensée occidentale elle-même au cours de son histoire. Pour Heidegger, ce tournant était tournant dans l'être, pour Foucault, tournant dans l'histoire de la vérité »²².

Larivée suppose ainsi une nature foncièrement similaire à ces deux « objets de pensée » que sont d'une part l'être et, d'autre part, l'histoire de la vérité. Le moins que l'on puisse dire, c'est que ces deux « objets » ne sont assurément pas de même nature, du même degré

¹⁹ *Ibid.*, p. 95.

²⁰ Foucault, M. « Qu'est-ce qu'un philosophe ? », *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 42, p. 581.

²¹ Du moins en est-il du Nietzsche de Foucault comme il apparaît dans son article : « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1971, pp. 145-172. Repris dans *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 84, pp. 1004-1024.

²² Larivée, A. « Un tournant dans l'histoire de la vérité ? Le souci de soi antique », *Critique*, no. 660, mai, 2002, p. 335-336.

ontologique. Le premier est forcément « essentiel », tandis que le second est plutôt le long produit de pratiques diverses et discontinues, puisque la vérité « peut avoir une histoire »²³ mais surtout que « la “vérité”²⁴ est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu’elle induit et qui la reconduisent »²⁵. Par ailleurs, il n’est pas certain que le tournant dans l’être, du moins tel qu’il est analysé par Grondin, soit synonyme d’un « changement de direction fondamental pris par la pensée occidentale », tel que semble le comprendre Larivée. Disons qu’en attendant une analyse plus complète de son analogie Heidegger/Foucault, nous devons supposer que le tournant qu’elle croit apercevoir chez Foucault ne peut pas avoir la même amplitude que celui que l’on retrouve chez Heidegger. Notons par ailleurs qu’avant elle, Dreyfus et Rabinow avaient fait une analogie similaire. À cet effet ils écrivent :

« Vers la fin de *L’archéologie du savoir*, au moment où Foucault pressent que l’archéologie n’est peut-être pas la discipline stable et autonome qu’il avait souhaitée, il remarque que dans ce cas les problèmes auxquels elle s’intéresse et les outils qu’elle introduit pourront « être plus tard repris en charge ailleurs, autrement, à un niveau plus élevé ou selon des méthodes différentes » (A. S., p. 271). [...] Il n’aura attendu que quelques années avant d’entreprendre lui-même cette tâche, prouvant ainsi qu’il faisait partie de ces penseurs exceptionnels comme Wittgenstein et Heidegger dont l’œuvre témoigne à la fois d’une continuité sous-jacente et d’un important revirement, non parce que l’effet initial s’est avéré inutile, mais parce que, en poussant sa réflexion jusqu’à ses dernières limites, il a réussi à reconnaître et à vaincre ces limites »²⁶.

Le revirement dont il est question ici exige cependant quelques précisions. Premièrement, il est causé, selon Dreyfus et Rabinow, par un échec méthodologique de l’archéologie.

²³ Foucault, M. « Le souci de la vérité », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 350, p. 1487.

²⁴ Nous soulignons ici l’emploi des guillemets. Par ailleurs, nous attirons l’attention du lecteur sur les observations fort éclairantes d’Éric Blondel à propos de leurs utilisations. Blondel écrit : « Les guillemets interviennent essentiellement dans un *texte*. Ils signifient typographiquement qu’un mot ou une phrase ne sont pas considérés par l’auteur comme *isomorphe* à son propre discours, soit qu’ils appartiennent à une autre langue [...], soit qu’ils figurent dans une acception inexacte, une expression non pertinente, asyntaxique ou alexicale, soit enfin que, sémantiquement, ils ne réfèrent à aucune « entité » ou aucune réalité. Dans tous les cas, l’utilisation des guillemets établit le discours qui les emploie comme *en surplomb* par rapport aux expressions citées : l’auteur se désolidarise et, en quelque sorte, se dédouane [...] ». Voir « Les guillemets de Nietzsche : philologie et généalogie », *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le livre de poche, 2000, p.82-83. Ainsi, nous croyons comprendre que par cette absence de réalité, la « vérité » peut difficilement être mise sur le même pied que l’être, du moins chez Foucault.

²⁵ Foucault, M. « La fonction politique de l’intellectuel », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 184, p. 114.

C'est-à-dire que la position épistémologique de l'archéologue ou, dit autrement, le lieu d'où provient « son regard », disons sa critique, et ce, malgré sa distance ou son affranchissement du « narcissisme transcendantal »²⁷, comme le dit si bien Foucault, est intenable ou trop instable. La position distante de l'archéologue ne l'empêche pas de rester « prisonnier ». Certes, il lui est possible de décrire certaines positivités (non-originaires) de la pratique discursive, mais il demeure lui-même soumis à ces mêmes pratiques qui rendent possible ses exposés, oscillant de la sorte entre description et prescription²⁸. Les problèmes de contradiction logique qu'entraîne l'auto-référence n'étant pas nouveaux en épistémologie.

« Ainsi tout discours qui cherche à établir en lui-même le fondement de sa propre possibilité et le fondement de tout savoir est soumis à la loi du double. [...] c'est cette identification des positivités aux fondements, caractéristiques des sciences humaines, que répète l'archéologue dans son effort pour passer d'une *analyse* qui transforme les positivités en éléments à une *analytique* qui fonde elle-même la possibilité de sa méthode et de ses objets. Ainsi donc le discours archéologique reste prisonnier d'une variante du double empirico-transcendantal et du double cogito/impensé »²⁹.

Abordée de manière plus générale, Kompridis montre que l'ensemble des critiques qu'il nomme « démasquantes » sont touchées de près ou de loin par ce genre de problème. Il se demande ainsi « comment l'on peut épistémologiquement immuniser la critique totalisante de telle sorte qu'elle ne puisse se trouver elle-même démasquée [...] »³⁰, mais laissons de côté ce problème.

Ce que nous constatons pour l'instant, c'est que le revirement (supposé) dû à cet échec (probable, mais rien n'est moins sûr) se produit dans la première partie du parcours philosophique de Foucault et qu'il n'a donc rien à voir avec le « dernier Foucault » dont traite Larivée. Cela nous donne un avant-goût de *la confusion* qui existe en ce qui a trait au moment du tournant. Il s'agit ainsi d'un possible premier tournant qui, s'il n'est pas admis

²⁶ *Op., cit.*, 1984, p. 147.

²⁷ Foucault, M. *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1969, p. 265. Désormais désigné par le signe AS, suivi du numéro de la page.

²⁸ Dreyfus, R. et P. Rabinow, *op., cit.*, 1984, p. 135.

²⁹ *Ibid.*, p. 136.

³⁰ Kompridis, N. « De Kant à Foucault. Réorientation de la critique », *Archives de Philosophie*, no. 66, hiver 2003, p. 639.

par l'ensemble des commentateurs, semble néanmoins être plus acceptable. Comme nous l'avons déjà mentionné, nous laissons à d'autres le soin d'examiner cette étape du parcours de Michel Foucault. L'essentiel ici est d'observer que les auteurs ne traitent pas du même tournant. Par ailleurs, ils entrevoient la possibilité d'au moins deux types de tournants. Ainsi, lorsque Dreyfus et Rabinow traitent du revirement, ils font bel et bien référence à un échec méthodologique, c'est-à-dire à un tournant purement subjectif, à un virage propre au penseur et non point à un tournant thématique comme c'est le cas chez Larivée.

Enfin, même si Dreyfus et Rabinow évoquent bien Heidegger et même Wittgenstein, leur analogie Heidegger/Foucault ne semble pas se fonder sur les mêmes observations que Larivée. Là où cette dernière semble observer une analogie Heidegger/Foucault en ce qui a trait à un tournant qui ne serait pas le fruit d'une simple décision personnelle impliquant un changement d'attitude, mais bien un changement de direction essentiel et fondamental pris par la pensée occidentale elle-même, les deux auteurs de Berkeley considèrent plutôt que Heidegger, comme Foucault, font partie de ces penseurs exceptionnels dans la mesure où ils ont réussi à reconnaître et à vaincre « les limites » de leur propre réflexion. Ceci étant dit, où en sommes-nous ? Qu'avons-nous appris des dernières considérations d'ordre philologique en ce qui a trait à la notion de tournant ?

D'abord que celui-ci peut être thématique ou objectif, c'est-à-dire qu'il peut appartenir à la chose même ou dépendre de l'objet sur lequel se porte l'attention du penseur. On dira dans ce cas que l'objet analysé ou même que la chose pensée est l'agent du tournant. L'être chez Heidegger illustre ce premier cas de façon exemplaire. Ce type de tournant, sans nécessairement être le plus radical, est *de facto* le plus « profond », celui qui exige de l'objet-agent du tournant une considérable amplitude ontologique. Annie Larivée semble voir un tel tournant chez Foucault. Elle fait l'hypothèse d'un tournant dans l'histoire de la vérité, un tournant du même type que celui que l'on retrouve chez Heidegger.

Par ailleurs, nous pouvons affirmer que le mouvement qu'implique ce type de tournant ne suppose pas forcément une volte-face ou un échec méthodologique du penseur lui-même dans la mesure où, nous l'avons constaté, dans ce type de tournant, c'est le chemin qui se courbe et non point le penseur qui se voûte, en quelque sorte. De ce fait, il faut supposer un

certain lien entre les différentes périodes qui meublent la trajectoire de pensée d'un parcours philosophique. Dans le cas de Heidegger, nous avons pour preuve son propre commentaire tiré d'un échange épistolaire avec Richardson. Répondant à une question de ce dernier, Heidegger dit bien : « La distinction que vous faites entre Heidegger I et Heidegger II est justifiée à la seule condition que l'on prenne garde à ceci : ce n'est qu'à partir de ce qui est pensé en I qu'est seulement accessible ce qui est à penser en II, mais le I ne devient possible que s'il est contenu en II »³¹. Cette nécessaire « continuité » entre I et II éclaire et circonscrit la pensée première et deuxième, leur impose une certaine continuité voire une unité certaine. Ce type de tournant ne permet donc pas de parler de rupture et/ou purement et simplement d'échec.

Qu'avons-nous appris d'autre ? Que le tournant peut aussi être dit subjectif, c'est-à-dire simplement et uniquement d'ordre « biographique », qu'en somme nous avons affaire à un virage du penseur. Ainsi, ce type de *Kerhe* peut être compris et traduit adéquatement aussi, dans une certaine mesure, par des termes tels que : virage, renversement ou *conversio*. Par contre, comprendre ou même assimiler le tournant à ce genre de mouvement radical potentiel laisse supposer une remise en cause de l'ensemble des travaux effectués, avant ledit virage. De plus, celui-ci laisse peu de possibilité qu'il y ait une continuité dans l'œuvre, continuité assurée ne serait-ce que par certains thèmes. Robert Redeker,³² lorsqu'il parle d'un tournant herméneutique, un tournant quasi spirituel, de l'ordre de la *conversio* (où Foucault incarnerait lui-même un certain ascétisme), semble privilégier ce type de tournant.

Ainsi devons-nous, dans les lignes qui suivent, demeurer attentif au vocabulaire utilisé et, dans certains cas, aux types de tournants envisagés par les commentateurs, et ce, même si la presque totalité d'entre eux semblent se référer explicitement ou implicitement au tournant de type subjectif. C'est ce que nous examinerons maintenant. Cette section nous fournira ainsi un avant-goût des diverses interprétations du parcours philosophique de Michel Foucault, nous donnant du même coup une bonne idée de la complexité qu'il peut y avoir à considérer l'unité de l'œuvre.

³¹ Cité par Grondin, J. *op. cit.*, 1987, p. 28.

³² Redeker, R. « La dernière peau philosophique de Michel Foucault », *Critique*, no. 660, mai, 2002, pp. 391-400.

1.2 Ce qu'ils en disent ou la grande confusion

1.2.1 Frédéric Gros

Selon nous, l'article de Frédéric Gros³³ est, à bien des égards, un excellent point de départ afin de mettre en lumière la confusion, voire les contradictions, qui parsèment les commentaires au sujet du travail de Michel Foucault, particulièrement en ce qui a trait au tournant dans son œuvre, tournant qui donnerait naissance, entre autres, au « dernier Foucault ».

Dans ce texte, Gros travaille d'emblée à imposer l'idée qu'il y a consensus quant à l'articulation des diverses périodes de la pensée foucaldienne. Il dit ainsi :

« Le problème du sujet, de la subjectivité, du soi chez Foucault est l'un des plus complexe. Cette difficulté que j'éprouve, tout en reconnaissant volontiers la pertinence extrême de ce thème, à parler de la subjectivité, dans ce qu'on a coutume d'appeler le « dernier Foucault » – puisqu'on sait bien que si l'on reconnaît deux Heidegger et deux Wittgenstein, on s'accorde au moins sur trois Foucault –, cette difficulté provient d'un rapport, celui même que Foucault entretient avec la philosophie »³⁴.

À en croire Gros, il n'y aurait donc aucune dissension concernant le parcours philosophique de Michel Foucault. Le parcours foucaldien compterait au moins trois périodes distinctes, tous s'accorderaient là-dessus. Nous doutons de la justesse de cette analyse, de ce « lieu commun », justement. Mais examinons de quelle façon Gros articule l'œuvre de son « maître ».

Tout d'abord, Gros dit que nous avons « l'habitude de faire du dernier Foucault le Foucault de l'*Histoire de la sexualité* »³⁵, ce qui n'est pas juste, dans la mesure où ce dernier ne consacre, de 1980 à 1984, qu'un seul cours à la sexualité grecque. Tous les autres cours

³³ Gros, F. « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », *Archive de Philosophie*, no. 65, avril-juin, 2002, pp. 229-237.

³⁴ *Ibid.*, p. 229.

sont plutôt dévolus inlassablement à une autre question, celle des liens qui unissent le sujet et la vérité, en somme à celle de comprendre « quelles formes de subjectivation s'articulent sur quelles formes de véridiction ? »³⁶. Par la suite, et cela peut surprendre, Gros poursuit en affirmant que le cours de l'année 1981 au Collège de France se termine sur la même problématique qui était au centre de *L'Archéologie du savoir*, c'est-à-dire la problématique du rapport qui existe entre le discours et les pratiques concrètes, entendre la « réalité ». Néanmoins, Gros prend bien soin de spécifier que cette problématique était, dans l'œuvre de 1969, centrale mais « au sens où elle représentait pour cet ouvrage un point d'effondrement »³⁷. Sans trop insister, notons tout de même ce qui semble apparaître ici comme une première continuité thématique, continuité endossée, en quelque sorte, par Gros lui-même.

Plus loin, Gros poursuit son analyse en revenant sur deux malentendus à propos des derniers travaux éthiques de Foucault : celui du narcissisme éthique et celui de l'abandon de la politique. Il montre, premièrement, que le fait de parler de subjectivation suppose, pour Foucault, que le sujet est à construire ou, tout au moins, qu'il se construit et s'élabore tout au long de diverses pratiques ou techniques et donc qu'il n'est pas à lui-même déjà donné. Ainsi, Gros est à même de dénoncer la méprise qui consiste à croire que les analyses de Foucault vont dans le sens d'une redécouverte de l'authentique soi. Foucault, écrit-il, « [...] ne propose en aucun cas la reconquête d'un soi absolument pur et singulier auquel il faudrait vouer un culte. Il n'y a pas de pente narcissique dans ses analyses, ou plutôt le narcissisme, l'individualisme, le repli exclusif sur soi ou sur une sphère privée, ne sont que des cas particuliers de possibilités éthiques, sans doute pas les plus intéressantes et justement pas celles que Foucault désire étudier »³⁸.

³⁵ *Ibid.*, p. 230.

³⁶ *Ibid.*, p. 230.

³⁷ *Ibid.*, p. 231.

³⁸ *Ibid.*, p. 233. Gros ne mentionne pas directement à qui s'adresse cette mise au point ou plutôt cette critique, mais il est fort à parier qu'elle vise implicitement Pierre Hadot qui dans un article qu'il consacrait justement à la notion de culture de soi écrivait : « Et, précisément, je crains un peu qu'en centrant trop exclusivement son interprétation sur la culture de soi, sur le souci de soi, sur la conversion vers soi, et, d'une manière générale, en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence, M. Foucault ne propose une culture du soi trop purement esthétique, c'est-à-dire, je le crains, une nouvelle forme de dandysme, version fin du XXe siècle ». Voir Hadot, P. *op.*, *cit.*, 1989, p. 267.

Ce qu'il ajoute lorsqu'il poursuit sa dénonciation est d'un plus grand intérêt encore pour nous. En effet, il fait mention cette fois d'un second malentendu qui consisterait à croire que l'éthique, telle que développée dans les analyses de Foucault, se construit dans une absolue insensibilité à l'autre, dans un total désintérêt à l'égard d'autrui. L'éthique du soi, pense Gros, n'est pas une éthique solitaire, une démarche qui s'effectue et s'opère « dans une dimension solipsiste »³⁹. Ainsi devons-nous comprendre que les techniques de soi, aussi diverses soient-elles, sont toujours l'occasion d'échanges et de socialisation dans la mesure où elles sont elles-mêmes mises en œuvre et développées au travers de relations puissamment socialisées. « L'adoption d'une technique de soi, loin donc d'être exclusive de l'autre ou des autres, les suppose dès l'abord »⁴⁰. Le souci de soi, montre Foucault, semble ainsi être le moteur d'une intensification des relations sociales et non au contraire une sorte de réclusion intérieure, purement égoïste et individuelle. En ce qui a trait aux activités publiques et politiques, et cela est particulièrement vrai chez Sénèque et Marc Aurèle par exemple, le souci de soi ne correspond définitivement pas à un quelconque désengagement, tout au contraire. Cela fait dire à Paul Veyne, dans un essai qui précède *De la tranquillité de l'âme* de Sénèque :

« L'homme ne pouvait ni ne devait sortir du lien social où il était né. Le mot d'individualisme désigne plusieurs choses différentes ; le stoïcisme est un individualisme parce qu'il met l'individu en rapport avec lui-même et le fait agir sur soi ; il fonde ses recettes de bonheur sur la nature, mais en rapporte le bénéfice à l'individu. Toutefois, comme dit Foucault, ce n'est pas un individualisme qui valoriserait l'individu pour ce qu'il peut avoir de monotypique ou pour le degré d'indépendance qui lui est accordé. Le bonheur ou le devoir voulant qu'on aide son prochain, [...] cette aide, aux yeux des stoïciens, consiste principalement ou exclusivement à entrer dans la politique »⁴¹.

Le sujet soucieux n'est donc pas désengagé ou même séparé des autres. L'*apatheia* dont parle Zénon de Cittium, le fondateur du Portique, ne coïncide pas avec l'apathie, mais bien plutôt avec la sérénité intellectuelle, vertu qui présuppose une distance qui permet d'agir droitement⁴². Ainsi le sujet de l'action droite qui résulte du souci de soi s'investit dans la

³⁹ *Ibid.*, p. 233.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 233.

⁴¹ Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, (précédé d'un essai de Paul Veyne : *La méditation interminable*), Paris, Rivage poche, coll. « Petite Bibliothèque », 1988, p. 36-37.

⁴² Jerphagnon, L. *Les dieux et les mots*, Paris, Tallandier, 2004, p. 217.

communauté, il prend part aux activités publiques et donc politiques. C'est dire à quel point éthique rime avec politique. Ce qui fait justement dire à Gros : « Tout cela pour dire qu'au fond, il est possible que l'éthique pour Foucault ne signifie pas l'autre de la politique, mais une autre manière de faire de la politique »⁴³. Cette affirmation, faite par un partisan du *démembrement* de l'œuvre de Foucault, peut surprendre dans la mesure où si l'éthique est une manière de faire de la politique, il est fort à parier qu'il existe de profonds liens entre « les périodes » politique et généalogique de Foucault (période où paraît *Surveiller et punir*) et ce que Gros nomme le « dernier Foucault ».

Puis, troisième confusion, voire contradiction, Gros mentionne, quelques lignes plus loin, la principale thèse que développe Foucault dans *L'herméneutique du sujet*, à savoir qu'il y aurait une opposition entre le sujet du souci de soi et le sujet de la connaissance. Bien entendu, il prend bien soin de nuancer son propos en soulignant que cette bipolarité des modes de subjectivation n'est pas exclusive et qu'elle n'interdit aucunement les co-pénétrations car, ce que Foucault tente d'établir, ce sont plutôt les « structures de prédominances », c'est-à-dire les modes subordonnés les uns aux autres et la façon par laquelle cela s'opère. La confusion, bien sûr, n'est pas ici, mais elle se situe plutôt au niveau de l'interprétation ou la lecture qu'en fait Gros. En effet, il affirme que le sujet du souci de soi, à l'époque hellénistique et romaine, est opposé par Foucault « au sujet de la connaissance vraie de la modernité ouverte par les textes de quelques Pères chrétiens, relayée par l'anthropologie, les sciences humaines et la psychanalyse ». Et c'est à ce moment qu'il ajoute : « Par là, Foucault renoue, secrètement, avec le projet qui ne cesse de le hanter depuis ses premiers écrits : rendre compte de la constitution des sciences humaines »⁴⁴. Or, ou bien Foucault tourne définitivement en rond, revenant secrètement sur des problématiques qui jadis le hantaient ou bien Foucault travaille sans cesse, mais certes souvent autrement, sur différentes problématiques tout au long de son parcours. Dans l'éventualité où le deuxième cas est retenu, il serait plus intéressant d'explorer les continuités profondes ou silencieuses qui parcourent l'ensemble du cheminement foucauldien que d'affirmer sommairement qu'il existe de nombreux Foucault. Bref, cette affirmation n'aide en rien à étayer l'hypothèse qui veut qu'il y ait « au moins trois Foucault ».

⁴³Gros, F. *op. cit.*, 2002, p. 235.

Enfin, dans sa conclusion, Gros dit (ce qu'il n'a fait qu'en partie puisqu'il n'a jamais été question des notions de réalité, de subjectivité et de vérité *dans Les mots et les choses*) :

« En 1966 le mot d'ordre de la philosophie était déconstruction de la réalité, déconstruction du sujet et déconstruction de la vérité. Faut-il dire alors qu'il s'agit pour Foucault d'un revirement radical, d'un renoncement, d'un reniement ? Nous avons tenté de montrer ici comment c'est à partir d'une reprise conceptuelle de ces notions de réalité, de subjectivité, de vérité que s'élabore chez Foucault un matérialisme éthique de la vérité, en lieu et place d'un idéalisme épistémologique de la vérité »⁴⁵.

Et de poursuivre en disant: « Par ailleurs, en décrivant, en inventant aussi peut-être un peu un mode du subjectivation antique, il s'agit de rendre éclatantes *l'historicité* et la *précarité* du mode de subjectivation moderne »⁴⁶.

Il nous est difficile de conclure avec Gros à un revirement radical et plus encore à un reniement dans la mesure où Foucault faisait état justement, dans *Les mots et les choses*, de la précarité et de l'historicité de l'homme qu'il pensait peut-être voir disparaître du fait de sa si récente apparition si, bien évidemment, les conditions qui ont permis son avènement venaient à changer. De plus, pour que l'on puisse parler d'un renoncement ou d'un reniement, il faudrait qu'il n'ait jamais été question de l'homme ou qu'il ait été complètement annihilé et qu'il apparaisse un beau jour subitement ailleurs dans l'œuvre, ce que semble croire Gros. Là-dessus Foucault est pourtant assez clair. Dans une entrevue en 1975, répondant aux questions : Qu'est-ce que l'homme ? Cela existe-t-il ?, il disait : « Bien sûr qu'il existe. Ce qu'il faut détruire est l'ensemble des qualifications, des spécifications et des sédimentations par lesquelles quelques essences humaines ont été définies depuis le XVIII^e siècle. Mon erreur n'a pas été de dire que l'homme n'existe pas, mais d'imaginer qu'il serait si facile de le démolir »⁴⁷.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 237. Nous soulignons.

⁴⁷ Foucault, M. « Faire les fous », *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 162, p. 1685.

Mais passons sur ces considérations qui débordent de beaucoup notre champ d'analyse⁴⁸.

Ce qui nous intéresse ce sont plutôt les dernières travaux de Foucault. Examinons comment Gros comprend et pense ce qu'il nomme le dernier Foucault et, de ce fait, la rupture ou le tournant entre le Foucault II et le Foucault III. Ce qu'il en dit a de quoi surprendre. Frédéric Gros termine ainsi son article en écrivant :

« Mais ce qu'aura permis aussi ce *passage*⁴⁹ aux Anciens, c'est la reformulation du problème politique : et si les luttes aujourd'hui n'étaient plus seulement des luttes contre les dominations politiques, des luttes contre les exploitations économiques, mais aussi des luttes contre des assujettissements identitaires ? En relisant Platon, Marc Aurèle, Épicure et Sénèque, Foucault cherche, non pas de quoi dépasser, mais de quoi repenser la politique »⁵⁰.

Le terme *passage* est utilisé ici au sens de franchissement, c'est-à-dire au sens de passer d'une chose à une autre, l'action de passer, de se rendre d'un lieu à un autre. Ce terme est cependant équivoque dans la mesure où il suppose aussi la notion de couloir, de corridor, et qu'il renferme l'idée de col. Ainsi, on s'attendrait à ce que Gros privilégie plutôt l'idée de franchissement, l'idée de tournant ou de rupture qui articulerait deux espaces bien distincts puisqu'il croit qu'il existe un Foucault II et un Foucault III, mais voilà, il semble se contredire lui-même. Faisant fi de son hypothèse des multiples Foucault, il nous dit plutôt que les derniers travaux du normalien reformulent, continuent en fait à explorer le « problème politique », les centres diffus de pouvoir. Plus encore, les dernières analyses de Foucault prolongeraient les luttes et les formes de résistance, toujours sur la même ligne infranchissable, cette frontière qu'évoquait Foucault dans *La vie des hommes infâmes*.

L'année suivante, Gros réaffirme la thèse de la discontinuité, sauf que cette fois il écrit qu'il « y a *ici* comme un tournant »⁵¹, une rupture entre deux époques, celle qui sépare les derniers travaux de Foucault de ses précédentes analyses à propos du pouvoir. Le « lieu » de cet *ici*, bien évidemment, se situe donc entre le sujet normalisé, théorisé dans les années 75-76, et le sujet soucieux, le sujet problématisé dans ses rapports avec la vérité dans les

⁴⁸ Nous devons, par contre, noter que ce qui se dégage avant tout ici c'est l'antihumanisme de Foucault, un antihumanisme qui d'ailleurs ne s'est jamais démenti.

⁴⁹ Nous soulignons encore.

⁵⁰ Gros, F. *op. cit.*, 2002, p. 237.

⁵¹ Gros, F. « À propos de l'herméneutique du sujet », *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, Bordeaux, PUB, 2003, p. 152.

années quatre-vingts. Pourtant, l'année précédente, Gros semblait plutôt affirmer qu'il existait un lien, un passage dirait-il, entre ces deux période. Plus encore, il voyait les dernières analyses de Foucault comme une « reformulation du problème politique » et, de ce fait, il tentait d'établir une certaine continuité sous jacente entre le Foucault II et le Foucault III, tout au moins en ce qui a trait au thème de la résistance.

Ce qui est intéressant cette fois, c'est comment Gros en arrive à penser, puis à exprimer, qu'il existe « comme un tournant », entre *La volonté de savoir* (1976) et le cours au Collège de France de 1981-1982. Pour étayer son propos et en arriver là, Gros relit et résume une conférence de Foucault qui s'intitule originellement : *Sexuality and Solitude*. Reprenant à grands traits quelques-unes des intentions de Foucault, Gros résume ainsi :

« [...] Foucault affirme que l'histoire de la sexualité, dont il avait posé des jalons dans son cours de 1981 au Collège de France, était déjà une manière de poser le problème de ces rapports historiques entre subjectivité et vérité. Or en 1976, dans le livre intitulé *La volonté de savoir*, c'était déjà le problème de la sexualité qui était posé, mais avec comme horizon théorique les notions de pouvoir et de discipline ».

Ainsi, même s'il est toujours question de sexualité, le lecteur non avisé pourrait conclure qu'il existe bel et bien un tournant puisque Foucault après s'être intéressé à la discipline, s'intéresserait désormais à la vérité. Mais ce n'est pas vraiment ce que nous révèle le *verba* de la conférence. Voyons ce que dit Foucault précisément : « Si l'on veut analyser la généalogie du sujet dans la civilisation occidentale, on doit tenir compte non seulement des techniques de domination, mais aussi des techniques de soi. [...] Ayant étudié le champ du pouvoir en prenant comme point de départ les techniques de domination, j'aimerais, au cours des prochaines années, étudier les rapports de pouvoir en partant des techniques de soi »⁵².

Foucault tâche donc toujours de faire la généalogie du sujet, de continuer son travail historico-critique du sujet en tant qu'antihumaniste. Pour ce faire, il examine plusieurs types de rapport de gouvernance ou de discipline. À un moment donné, il est question des techniques de domination au sein de l'asile ou de la prison alors que dans d'autres

passages, il est plutôt question de techniques de soi. Mais une chose est sûre, à tout le moins pour Foucault, il semble qu'il soit toujours, d'une manière ou d'une autre, question du pouvoir et du sujet. Puisque ces « pratiques » ne sont fondamentalement jamais totalisantes, que les « rapports de pouvoir sont des rapports différentiels »⁵³, c'est-à-dire qui impliquent toujours une capacité de résistance pour le sujet.

Par ailleurs, Gros ajoute que, dans le cours de 1982, Foucault questionne principalement l'absolutisme du principe delphique et, ce faisant, subordonne en quelque sorte l'évidence et la prépondérance de l'injonction du *gnôthi seauton* à l'*epimeleia heautou*, ce qui introduirait « quelque chose comme un soupçon fondamental »⁵⁴. Mais cet ébranlement, ce soupçon, n'est-il pas justement caractéristique de l'œuvre de Foucault dans sa totalité ?

Continuons notre exploration en examinant un second article, celui de Robert Redeker. Précisons par ailleurs, ou rappelons au passage, que cette opération ne consiste pas à dévaluer et encore moins à débouter les thèses soutenues par certains commentateurs. Il s'agit bien plus, pour l'instant, de faire voir qu'il existe une importante confusion ou, tout au moins, des contradictions et bien des désaccords au sujet de l'existence d'un tournant chez Foucault et surtout au sujet de son « emplacement » dans l'œuvre foucauldienne, chez ceux, bien évidemment – bizarrement ils sont nombreux – qui prêchent pour ce tournant.

1.2.2 Robert Redeker

D'entrée de jeu, Redeker donne le ton et écrit : « Jusqu'à l'heure présente, aucune étude critique n'a songé à mettre en évidence la forte étrangeté du dernier Foucault »⁵⁵. En écrivant ceci, Redeker accrédite donc l'existence effective d'un certain tournant, la probabilité d'un Foucault II ou d'un Foucault III. Nous parlons de la probabilité de trois Foucault, de trois périodes distinctes dans son parcours, mais il serait plus juste de préciser toute suite que pour Redeker, comme nous allons le voir, il existe deux Foucault, sauf que le découpage ne s'opère pas au même endroit que chez Gros. Pour Redeker, le Foucault II

⁵² Foucault, M. « Sexualité et solitude », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 295, p. 990.

⁵³ Deleuze, G. *Foucault*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1986, p. 82.

⁵⁴ *Op., cit.*, 2003, p. 152.

correspond au Foucault III de Gros, dans la mesure où chez lui, il n'est pas vraiment question des premiers travaux de Foucault, travaux caractérisés par l'épistémologie et le regard ou l'intérêt littéraire, comme le souligne la présentation de Pierre Macherey du *Raymond Roussel* de Michel Foucault⁵⁶.

Redeker, dans son article, s'intéresse plutôt à cet autre accent de l'œuvre de Foucault, plus tardif, dans sa réception tout au moins, c'est-à-dire à ses cours et à la collection de textes publiés sous le titre de *Dits et écrits*. Cela explique peut-être qu'il « néglige » partiellement, dans son découpage, la période dite structuraliste⁵⁷. N'empêche qu'il est fort à propos de porter son attention sur ces documents puisqu'ils « révolutionnent » en quelque sorte les études foucauldienne et viennent enrichir l'œuvre de dimensions inédites. C'est d'ailleurs sur l'une d'entre elles que s'attarde d'abord Redeker. Il montre ainsi que les *Dits et écrits* expriment non pas l'œuvre de Foucault en tant que philosophe, mais qu'ils montrent ou dévoilent « la trace de Foucault en tant qu'intellectuel ». Cette analyse lui permet de conclure que, opposés en théorie, le philosophe et l'intellectuel spécifique, redéfinis par Foucault, s'articulent parfaitement bien. « Le Foucault *philosophe* et le Foucault *intellectuel* jouent en charnière. Invariablement, les champs d'interventions militantes et intellectuelles (l'asile, la prison, la médecine, l'école) sont situés dans le prolongement des livres écrits par le philosophe »⁵⁸. Cette façon de procéder permet à Redeker de montrer le rôle de l'intellectuel chez Foucault ainsi que l'engagement politique qui découle d'une telle posture. Selon Redeker, la pensée de Foucault, depuis son premier grand livre sur la folie (1961) jusqu'à la publication de *Surveiller et punir* (1975), se politise progressivement. Et l'époque qui voit naître ces livres n'est pas étrangère à cette

⁵⁵ Redeker, R. *op. cit.*, 2002, p. 391.

⁵⁶ Foucault, M. *Raymond Roussel*, (présentation de Pierre Macherey), Paris, Gallimard, coll. « folio », 1992, p. XIV et XV.

⁵⁷ Je parle ici de négligence partielle uniquement dans la mesure où il n'est pas directement question des premiers livres de Foucault dans le découpage de l'œuvre qu'opère Redeker. Toutefois, il semble que celui-ci englobe implicitement ces derniers dans la première période (le Foucault I) puisqu'il considère sur un pied d'égalité les thèmes abordés par Foucault dans l'ensemble de ces premiers écrits soit : l'asile, la médecine, la prison, la caserne ou l'école. C'est donc dire que pour Redeker, le premier Foucault comprend la totalité des ouvrages qui s'échelonnent de la *Naissance de la clinique* (1963) à *La volonté de savoir* (1976), ce qui inclut la thèse sur la folie à l'âge classique (1961), mais ignore *Maladie mentale et psychologie* (1954), un livre qui subit bien des modifications et dont le titre original fut changé et, par ailleurs, ne dit rien, comme c'est la coutume, du *Raymond Roussel* (1963). On peut supposer que le même sort est réservé à la leçon inaugurale du 2 décembre 1970, publiée l'année suivante sous le titre : *L'ordre du discours*. Ainsi, pour Redeker, le dernier et ultime Foucault, le numéro II, est celui qui fait un retour aux Anciens lors de ses derniers travaux dans les années quatre-vingts.

politisation de l'œuvre. Ce qui lui fait dire : « Le temps politique a été le grand maïeuticien *extérieur à l'œuvre* qui a permis à la pensée de Foucault de développer toutes ses conséquences. La dimension politique de Foucault n'a rien d'accidentel ou de rapporté : la brûlante époque (les années 68-78) est venue attiser le feu politique qui couvait dans cette pensée dès le début. [...] Foucault et sa philosophie brûlent avec leur temps »⁵⁹.

C'est sous l'influence de Nietzsche, et plus « souterrainement » de Heidegger, que le Foucault politique au niveau théorique prendrait tout son essor. Ainsi le Foucault I de Redeker, celui qui par son engagement toujours plus politique fait de son œuvre un incendiaire, est un philosophe pyromane, « un pyrosophe »⁶⁰. Ainsi, les *Dits et écrits* sont pour Redeker une sorte de révélateur. Ils servent à rendre visible, à articuler en quelque sorte la compréhension du Foucault I qui pour notre commentateur est foncièrement politique, presque brûlant.

Et voilà qu'avec les cours du Collège de France, qui nous sont accessibles au compte-gouttes, un autre Foucault apparaîtrait, le deuxième, le dernier. En somme, et cela est particulièrement vrai du cours de la saison universitaire de 1981-1982 intitulé *L'herméneutique du sujet*, des cours de Foucault, un « autre Foucault jaillit des cendres mêlées de l'intellectuel et du philosophe »⁶¹. Ce qui apparaît, selon Redeker, lors de ces cours, c'est un Foucault authentiquement philosophe. Sous l'influence « des thèses spiritualisantes » de Pierre Hadot, qui conçoit la philosophie antique non pas comme une galerie de doctrines ou de systèmes philosophiques, mais bien comme un ensemble d'options d'existence, de pratiques ou d'exercices spirituels et donc de « modes de vie »⁶². Foucault, avec *L'herméneutique du sujet*, se ferait *philosophos*. En parcourant mille ans de philosophie, d'exercices philosophiques, de Platon jusqu'au développement de l'ascétisme chrétien, Foucault aurait subi une véritable conversion. En deçà du savoir de la connaissance, il aurait renoué avec le savoir spirituel par-dessus l'épaule de l'édifice cartésien, puisque, selon la thèse de Foucault, Descartes, Kant et tous les épigones de l'*Aufklärung* auraient fait de l'ombre au savoir spirituel. Voilà, les Lumières, le soleil de la

⁵⁸ Redeker, R. *op. cit.*, 2002, p. 393.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 395.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 396.

⁶¹ *Ibid.*, p. 396.

⁶² Hadot, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, coll. « folio », 1995, p. 22.

pensée, ne serait pas exsangue de crépuscule⁶³. Ainsi, la spiritualité présente dans la philosophie antique « et dont le *Phédon* de Platon peut passer pour le paradigme »⁶⁴, implique une transformation, une conversion du pratiquant, du sujet qui philosophe ; transformation qui s'opérerait aussi chez Foucault lui-même. Redeker dit bien que dans *L'herméneutique du sujet*, Foucault trahit une pensée au travail « qui se livre dans sa *parhêsia* », c'est-à-dire dans son courage de la vérité ou du dire vrai, sorte d'authentique franc-parler⁶⁵, comme on l'observe par exemple chez Diogène le cynique. Ainsi conclut-il son propos de la sorte :

« L'étrangeté, peu aperçue, dans ce texte, est une étrangeté de Phénix : renaissance sur des cendres ? Foucault n'y est plus l'intellectuel des *Dits et Écrits*. On y découvre un deuxième et dernier Foucault, comme si par le truchement d'une mue sa pensée avait changé de peau. Il n'y est plus le philosophe, comme figure opposée de l'intellectuel, qu'il était pourtant aussi, lui, le penseur Janus, philosophe et anti-philosophe, du sujet, l'intellectuel et l'anti-intellectuel. Il est, dans *L'herméneutique du sujet*, le philosophe, mais sur un mode radicalement nouveau. L'œuvre-incendie s'est éteinte au profit d'une méditation de la sagesse. L'étude n'est pas extérieure au penseur, et le travail prend des airs de conversion : Foucault se défait de sa peau moderne, sa peau de philosophe non spirituel et d'intellectuel pyrosophe, se rapprochant de ces philosophes de l'Antiquité dont il nous parle comme si leur étude était déjà une pratique de soi. Foucault, en produisant cette généalogie et archéologique herméneutique du sujet, a quitté les rives de la philosophie moderne pour renouveler la posture du philosophe spirituel »⁶⁶.

Redeker pense donc qu'il y a deux Foucault. Le premier serait tout aussi intempestif que son maître Nietzsche, tandis que le second, au contraire, se serait assagi. Il aurait fait sien l'objet de ses dernières analyses, sorte d'ascète, il aurait trouvé l'apaisement serein devant la mort. Même s'il est toujours difficile de donner du crédit à ce genre d'interprétation psychologisante, un ami de Foucault va dans le même sens, sans toutefois nullement souscrire au même découpage que Redeker. Paul Veyne parlant de Foucault dit ainsi : « La sagesse antique lui était devenue personnelle d'une autre manière encore ; durant les huit derniers mois de sa vie, la rédaction de ses deux livres a joué pour lui le rôle que l'écriture philosophique et le journal intime jouaient dans la philosophie antique : celui

⁶³ Redeker, R. *op. cit.*, 2002, p. 398.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 398.

⁶⁵ Nous reviendrons sur cette notion de *parrhêsia* dans le troisième chapitre.

⁶⁶ Redeker, R. *op. cit.*, 2002, p. 400.

d'un travail de soi sur soi, d'une autostylisation »⁶⁷. Foucault pratiquant (*askesis, meletê*) et attentionné (*prosoché*), faisant des derniers moments de sa vie des *exempla*, peut-être après tout⁶⁸. Mais ce qui est plus pertinent de souligner pour nous ici, c'est que le découpage ou l'articulation du parcours, qu'orchestre Redeker, laisse de côté la méthode adoptée par Foucault. Il ne tient pas compte de la méthodologie ou des approches méthodologiques que revendique Foucault lui-même, méthode qui sert habituellement aux commentateurs à comprendre l'œuvre et, le cas échéant, à la découper. Plus encore, il semble fusionner, sans distinction, l'archéologie et la généalogie à l'herméneutique, et ce, sans donner la moindre explication. Le moins que l'on puisse dire, c'est que la « compréhension disjonctive » du parcours foucauldien permet bien des assemblages et même des constructions qui, parfois, peuvent être fort surprenantes.

Nous aurons aussi eu l'occasion de constater que Redeker envisage le tournant chez Foucault comme étant biographique. C'est Foucault, le penseur ou le philosophe, qui opère un virage, un retournement en soi. L'œuvre, en quelque sorte, s'intérioriserait, adoptant la sobriété qui va de pair avec l'exercice spirituel de l'écriture de soi. Gros aussi semble adopter la position biographique. En d'autres mots, ce n'est pas tel ou tel thème ou même telle ou telle autre approche qui entraînent un virage de la pensée, mais bien Foucault lui-même qui envisage les choses autrement. Ne disait-il pas d'ailleurs : « Vous aménagez déjà l'issue qui vous permettra, dans votre prochain livre, de resurgir ailleurs et de narguer comme vous le faites maintenant : non, non, je ne suis pas là où vous me guettez, mais ici d'où je vous regarde en riant »⁶⁹. Mais nous retiendrons surtout, en faveur de notre thèse, que « le temps politique a été le grand maïeuticien »⁷⁰, que la critique « a permis à la pensée de Foucault de développer toutes ses conséquences »⁷¹, d'apparaître dans la résistance du côté de l'éthique. Et donc, en somme, à y regarder de plus près, qu'il n'y a

⁶⁷ Veyne, P. *op., cit.*, 1986, p. 940.

⁶⁸ Et l'on se plaît à penser que Foucault, relisant le *Tractatus* de l'épicurien Wittgenstein, soulignait à grands traits le passage suivant : « La mort n'est pas un événement de la vie. On n'éprouve pas la mort. Si l'on entend par éternité non pas une durée temporelle infinie, mais l'intemporalité, alors celui-là vit éternellement qui vit dans le présent » (6.4311). On peut aussi penser au célèbre vers 9381 du *Second Faust* de Goethe qui se lit comme suit : « Alors l'esprit ne regarde ni en avant ni en arrière. Le présent seul est notre bonheur », un vers qui fait l'objet d'une belle analyse par Pierre Hadot que l'on retrouve dans *Diogène*, no. 133, janvier-mars, 1986, pp. 58-81, sous le titre : « Le présent seul est notre bonheur. La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique ».

⁶⁹ AS, p. 28.

⁷⁰ Redeker, R. *op., cit.*, 2002, p. 395.

⁷¹ *Ibid.*, p. 395.

pas ou peut-être pas de tournant ; même l'un de ces partisans semble le croire ! Mais poursuivons notre investigation.

1.2.3 Yves Charles Zarka

D'autres commentateurs comme Y. C. Zarka font aussi l'hypothèse qu'il existe deux Foucault. C'est ainsi que dans la revue *Cités* que dirige Zarka, nous lisons sous sa plume le commentaire suivant :

« En élaborant un concept explicite du pouvoir et en refaisant son histoire, Foucault ne faisait finalement que thématiser explicitement une question qui était sous-jacente à la plupart de ses œuvres antérieures sur la folie, la clinique, la prison, le savoir. Il était donc naturel qu'une conception explicite du pouvoir ait été élaborée. En revanche, il n'en va pas de même du cours au Collège de France de 1982 ». [...] En effet, prolongeant son trajet de l'année précédente, Foucault envisage la question de la subjectivité d'une manière qui peut apparaître inattendue en raison de la réduction dont cette notion avait été l'objet dans les œuvres antérieures qui mettaient en évidence des structures, des dispositifs et des mécanismes impersonnels, où la subjectivité ne pouvait intervenir que comme un effet de surface »⁷².

Zarka considère que le Foucault I, qui se caractérise par l'absence du sujet ou sa présence superficielle – un effet de surface dit-il – englobe plus ou moins tous les travaux de Foucault et non pas uniquement *Les mots et choses*, comme on s'y attendrait, à l'époque où l'*a priori* historique fait partie du vocabulaire de ce dernier. Tandis que le deuxième Foucault, de manière inattendue, donnerait enfin ses lettres de noblesse à ce sujet négligé et mal aimé. Que la subjectivité en vienne à être l'un des objets privilégiés des travaux de Foucault, voilà en somme ce qui inquiète et donne à penser que Foucault effectue un grand virage et, par là peut-être aussi, revient sur la négligente erreur qui fut la sienne : décentrer le sujet roi et souverain si cher aux post-hobbesiens⁷³.

Dans un autre texte Zarka revient à la charge. Selon lui, il est clair que le couple de concepts pouvoir/savoir domine dans un premier temps l'édifice théorique de Foucault, tandis qu'à un autre moment de sa pensée celui-ci est remplacé par le couple sujet/vérité.

⁷² Zarka, Y. C. « Pouvoir et subjectivité », *Cités*, Paris, PUF, no. 2, 2000, p. 4.

⁷³ Zarka, Y. C. « Foucault et le concept non juridique du pouvoir », *Cités*, Paris, PUF, no. 2, 2000, p. 48.

Tout a trait donc à la conception du sujet, à son absence, à sa critique, puis à sa réapparition quasi soudaine. De plus, ce qui achoppe c'est la ré-interprétation que Foucault donne de son propre travail. Dans un entretien qui date de 1984 par exemple, à la question : « n'y a-t-il pas un saut entre votre problématique antérieure et celle de la subjectivité/vérité, à partir notamment du concept de souci de soi ? », Foucault répondait :

« Le problème des rapports entre le sujet et les jeux de vérité, je l'avais envisagé jusque-là à partir soit de pratiques coercitives – comme dans le cas de la psychiatrie et du système pénitentiaire –, soit dans des formes de jeux théoriques ou scientifiques – comme l'analyse des richesses, du langage et de l'être vivant. Or, dans mes cours au Collège de France, j'ai essayé de le saisir à travers ce que l'on peut appeler une pratique de soi, qui est, je crois, un phénomène assez important dans nos sociétés depuis l'époque gréco-romaine – même s'il n'a pas été très étudié. Ces pratiques de soi ont eu dans les civilisations grecque et romaine une importance et surtout une autonomie beaucoup plus grande que par la suite, lorsqu'elles ont été investies, jusqu'à un certain point, par des institutions religieuses, pédagogiques ou de type médical et psychiatrique »⁷⁴.

Ce faisant, Foucault réinterprétait l'ensemble de son œuvre à la lumière de la problématique de la subjectivité. Il installe de ce fait le sujet au centre de ses travaux. Or, affirme Zarka, entre « le sujet qui se forme lui-même dans son accès à la vérité et le sujet fabriqué par la relation de domination, il semble bien qu'il y ait un clivage insurmontable »⁷⁵. Un clivage, une nette séparation existerait entre le sujet assujetti et le sujet soucieux, voilà comment Zarka comprend et interprète en quelque sorte le tournant dans l'œuvre de Foucault. L'auto-constitution du sujet dans l'expérience spirituelle dont traite Foucault lors de ses derniers cours ne s'accorderait pas avec le concept plus politique de sujet assujetti sur lequel il réfléchissait quelques années auparavant.

⁷⁴ Foucault, M. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 356, p. 1528.

⁷⁵ Zarka, Y. C. « Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité : le moment moderne », *Archives de philosophie*, no. 65, avril-juin, 2002, p. 262. Nous aurons plus loin la chance de nuancer chacune de ces positions et l'occasion de démontrer à quel point ce clivage est peut-être plus rhétorique qu'il n'y semble.

1.3 L'idée d'œuvre

Comment faire la part des choses, cheminer entre une réinterprétation totale et peut-être un peu abusive de Foucault lui-même à l'endroit de ses propres travaux et la tendance actuelle à voir dans ceux-ci des hésitations, des discontinuités de tout acabit ou même des clivages et des virages aussi multiples qu'hypothétiques ? Se pourrait-il que le déplacement, cette nouvelle perspective qui apparaît lors de ce « retour aux Grecs » ne soit en fait que le prolongement nécessaire d'une démarche entreprise bien des années plus tôt ? Dans cette optique, l'histoire de la subjectivité prendrait tout son sens. Ainsi, elle dépendrait, et découlerait en quelque sorte, d'une analyse des institutions normalisatrices. Toute la critique du sujet, d'un sujet identique à lui-même, dans le prolongement de Nietzsche, c'est notre hypothèse, n'a pas pour but avoué de rejeter le sujet lui-même, mais bien de laisser voir son histoire, de problématiser sa constitution et par là de faire voir les luttes qui sont à l'origine de son avènement. C'est uniquement après avoir effectué un tel diagnostic critico-historique qu'un certain travail de construction, élaboré sous l'influence de pratiques anciennes, est envisageable. Faire cette recherche des modes de constitution et ainsi en permettre d'autres, n'était-ce pas justement cela la généalogie ? Dans cette perspective, l'opposition ou le clivage qu'envisage Zarka, de même que de nombreux autres commentateurs dont nous avons brièvement examiné les positions, disparaît, ou s'atténue du moins à un tel point, qu'ils nous laissent voir combien ils sont factices. Pierre Guenancia résume assez bien ce point de vue lorsqu'il écrit :

« Comment l'annonceur de la mort de l'homme avait-il pu, sans reniement, faire de la subjectivité son objet de pensée et d'étude ? Je crois au contraire que cette opposition est tout à fait superficielle et même factice, parce qu'il y a une cohérence, une continuité, entre les thèmes de la mort de l'homme, c'est-à-dire du sujet dans la forme qu'il a prise de Descartes à Sartre, et l'attention portée à la subjectivité – aux formes principales qu'elle a pu prendre dans l'histoire, dans lesquelles les hommes ont pu se reconnaître. En ce sens, la mort de l'homme pourrait bien être la condition de possibilité d'une expérience de la subjectivité comme tel, c'est-à-dire libérée de la forme, encombrante et ennuyeuse pour Foucault, du sujet »⁷⁶.

⁷⁶ Guenancia, P. « Foucault – Descartes : la question du sujet », *Archives de philosophie*, no. 65, avril-juin, 2002, p 254.

C'est dans cette perspective, celle de la continuité, celle qui va au-delà des clivages de pacotille que nous voulons penser le travail de Foucault. Guenancia pense l'intégralité de l'œuvre, croit en quelque sorte que les discontinuités apparentes n'excluent en rien une unité profonde, une unité que l'on retrouve et que l'on arrive à cerner en examinant soigneusement certains thèmes qui traversent de part en part cette somme de travail rarement égalée. Pour lui, l'unité se retrouve au niveau de la critique perpétuelle que fait Foucault du sujet substantiel, ce sujet de droit, cet allant de soi idéologique, ce sujet amnésique qui oublie que son érection date du XVII^e et du XVIII^e siècle. Judith Revel avant lui, portant son attention sur le thème de l'expérience comme expérience-limite, dit aussi combien l'unité est présente dans l'œuvre foucaldienne, combien l'idée d'œuvre au sens fort du terme est manifeste. Cette *idée* se dégage de l'ensemble des travaux du penseur du Collège de France « de l'*Introduction* (à Binswanger) de 1954 aux derniers volumes de l'*Histoire de la sexualité*, en 1984 »⁷⁷. Ainsi conclut-elle que « quelque chose, précisément, *demeure*, au-delà des cassures, au-delà des changements méthodologiques »⁷⁸.

Pour notre part, c'est sous l'égide du thème du présent, du Foucault philosophe du présent, que nous voulons envisager puis explorer la présence de l'unité dans l'œuvre. Cette acuité, cette intense attention portée au présent que l'on retrouve chez Foucault va de pair avec la démarche généalogique. Cette méthode, tel un chemin, nous guidera dans les pages qui suivent.

⁷⁷ Revel, J. « Sur l'Introduction à Binswanger [...]1954) », *Michel Foucault Lire l'œuvre*, Paris, Jérôme Million, 1992, p. 52.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 52. Nous soulignons.

Chapitre II

Michel Foucault, diagnosticien des mécanismes du pouvoir

2.1 Le G.I.P. ou la naissance de *Surveiller et punir*

Assurément l'œuvre la plus politique du penseur français, – exceptée peut-être la deuxième réception de l'*Histoire de la folie* (le livre de toutes les solitudes⁷⁹) par les antipsychiatres anglais et italiens – *Surveiller et punir*, se nourrit de la *praxis*, de l'engagement d'un jeune professeur au Collège de France.

Laissant à François Châtelet le soin de la difficile gestion du tout nouveau département de philosophie de Vincennes, Foucault s'adresse à ses nouveaux collègues, place Marcelin-Berthelot, en évoquant Beckett. Il murmure d'une voix sourde son discours, un discours empreint du « désir de n'avoir pas à (le) commencer »⁸⁰. Le 2 décembre 1970, Foucault est intronisé au Collège de France et il prononce sa leçon inaugurale dans un amphithéâtre bondé. La veille, Raymond Aron avait fait de même. « Ce jour-là, comme c'est fréquemment le cas en ces années très agitées, le Quartier latin est en état de siège »⁸¹. Étrange décor que celui-ci pour une parole qui traite et évoque la volonté de vérité, les grands systèmes d'exclusion, la folie, Artaud puis Nietzsche, la police, la discipline, la norme et bien sûr l'ordre du discours.

Dans cette leçon, Foucault fait l'hypothèse « que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité »⁸². Toutefois, les discours dans notre civilisation sont honorés, libérés des contraintes et universalisés⁸³. Pourtant, nous sommes logophobiques, nous dit Foucault, nous avons une peur sans borne des méfaits du discours, de ce qu'il a de périlleux et de désordonné. C'est

⁷⁹ Serres, M. *Hermès ou la communication*, Paris, Minuit, 1968, p. 176.

⁸⁰ Foucault, M. *L'ordre du discours*, (Leçon inaugurale au Collège de France), Paris, Gallimard, 1971, p. 8. Désormais désigné par le signe OD, suivi du numéro de page.

⁸¹ Eribon, D. *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p. 225.

⁸² OD, p. 10-11.

⁸³ OD, p. 52.

la raison pour laquelle nous le contraignons de l'extérieur par des procédures d'exclusion que sont l'interdit et le tabou, le partage et le rejet et enfin, la volonté de vérité, prodigieuse machine à exclure. Puis, il y a les procédures de limitation qui lui sont internes et qui prennent la forme du commentaire qui, redoublant le texte, annihile ce qu'il peut avoir de fortuit. Il y a la notion d'auteur qui singularise le potentiel d'étrangeté de la parole en la ramenant vers l'unité de l'individualité et enfin, il y a les disciplines, scientifiques ou non, qui classent, codifient, aménagent une place au savoir, à la parole qu'elles jugent savante et repoussent ou excluent « sur leurs marges tout ce qu'elles ne peuvent s'assimiler »⁸⁴.

« Redonner ses pleins droits au désordre ? Telle est peut-être la tâche que s'est donné Foucault, dans la lutte qu'il entend mener contre le réseau serré de la contrainte qui institue « l'ordre du discours ». Et sinon défaire cet ordre, du moins l'analyser et le rendre visible, lui ôter le masque de l'évidence derrière lequel il se dissimule. Et puisque les philosophies, celles notamment qui ont dominé l'après-guerre, n'ont fait que redoubler et renforcer les jeux de l'exclusion, par l'idée d'un sujet fondateur, d'une expérience originale ou encore d'une médiation universelle, Foucault en appelle à un véritable renversement de la table des valeurs philosophiques »⁸⁵.

Comment ? À l'aide de la généalogie qui comprend une dimension critique, qui est une forme de critique. Cette méthode, dans un premier temps, consiste à remettre en question ce qui est cru, les limitations qu'impose le discours et, dans un second temps, elle vise à repérer l'émergence de celui-ci ; elle cherche à comprendre où et comment il apparaît et les événements qui lui sont constitutifs. En fait, durant l'année précédente, Foucault nous donnait déjà une idée de l'approche et du projet qui étaient les siens ou, tout au moins, qui allaient le guider. Dans une petite plaquette, écrite pour la présentation de sa candidature au Collège de France de 1969, *Titres et travaux*, le penseur français écrit, dans une section intitulée « projet d'enseignement » que le travail à venir se trouve soumis à deux impératifs dont le premier est de « ne jamais perdre de vue la référence d'un exemple concret qui puisse servir de terrain d'expérience pour l'analyse »⁸⁶. Foucault avait prévu que ce terrain serait celui du savoir de l'hérité, ce sera dans les faits celui de la prison.

⁸⁴ Eribon, D. *op. cit.*, 1989, p. 234.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 234.

⁸⁶ Foucault, M. « Titres et travaux », *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 71, p. 872.

À peine deux mois après avoir prononcé sa *Leçon*, Foucault est pris dans la tourmente de l'actualité. L'obligation à laquelle il souscrit, la référence à un exemple concret pour soutenir le travail théorique, est honorée. Elle se concrétise par la création d'un véritable espace de recherche au sein d'un mouvement de prisonniers.

En effet, en janvier 1971, des militants gauchistes emprisonnés entament une grève de la faim pour appuyer leurs revendications : ils veulent non plus être reconnus comme prisonniers de droit commun mais plutôt comme prisonniers politiques. Les milieux intellectuels se mobilisent. À cette occasion, Daniel Defert demande à Foucault de présider – comme Sartre l'avait déjà fait à Lens – un procès populaire. Le procès se transformera plutôt en commission d'enquête, donnant naissance au Groupe d'Information sur les prisons (G.I.P.). Dans le manifeste du G.I.P., lu par Foucault le 8 février 1971, à la chapelle Saint-Bernard de Montparnasse, il est dit :

« Nous sommes sous le signe de la « garde à vue ». On nous dit que la justice est débordée. Nous le voyons bien. Mais si c'était la police qui l'avait débordée ? On nous dit que les prisons sont surpeuplées. Mais si c'était la population qui était suremprisonnée ? Peu d'information se publie sur les prisons ; c'est l'une des régions cachées de notre système social, l'une des cases noires de notre vie. Nous avons le droit de savoir, nous voulons savoir. C'est pourquoi, avec des magistrats, des avocats, des journalistes, des médecins, des psychologues, nous avons formé un Groupe d'information sur les prisons. [...] Un questionnaire a été rédigé qu'on peut nous demander. Dès qu'ils seront assez nombreux, les résultats en seront publiés. Ce n'est pas à nous de suggérer une réforme. Nous voulons seulement faire connaître la réalité »⁸⁷.

⁸⁷ Foucault, M. « Manifeste du G.I.P. », *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », no. 86. P. 1042-1043. Il est intéressant de souligner ici certains propos qui manifestent bien les prises de position de Michel Foucault. Tout d'abord, il dit bien que nous sommes tous sous le signe de la « garde à vue », c'est-à-dire que nous sommes tous des gouvernés, nous sommes surveillés; le pouvoir (micro-physique) est partout, il s'étend de façon spatiale à l'ensemble du corps social, il régimente et dresse le corps lui-même. Par ailleurs, le Groupe d'information sur les prisons réunit un ensemble disparate d'intervenants ce qui manifeste bien le rôle de l'intellectuel spécifique chez Foucault. Contrairement à un procès public présidé par une figure emblématique telle que Sartre, qui agit comme supra-conscience du haut de son autorité ou à cause de sa notoriété, ce type d'engagement spécifique ne permet pas l'émergence d'un grand pontife moralisateur. Plus encore, ce groupe ne désire même pas aboutir à une réforme. Ce que désire Foucault c'est accroître l'intolérance de l'intolérable en laissant la parole à ceux et celles qui ont une expérience de la prison. Nous voulons savoir dit-il, c'est-à-dire faire circuler l'information, rendre visible cette région cachée qu'est la prison, cette machine qui se nourrit de la transparence, mais qui demeure comme opaque, cachée. Toute cette démarche manifeste ainsi le souci du présent chez Foucault, une extraordinaire sensibilité à l'actualité et à la résistance potentielle qui peut s'opérer dans l'immédiateté d'un événement particulier et qui vient nourrir, par ailleurs, son travail théorique.

Les enquêtes du *Groupe* ne visent donc pas l'amélioration à strictement parler des prisons. Elles sont destinées d'abord à résister puis ensuite à attaquer un système oppressif insupportable qui s'étend à de nouvelles classes sociales, et qui se généralise, en un système qui fabrique la délinquance⁸⁸. « Elles sont destinées à l'attaquer là où il s'exprime sous un autre nom – celui de la justice, de la technique, du savoir, de l'objectivité. Chacun doit donc être un acte politique »⁸⁹, écrit Foucault dans la brochure que le G.I.P. distribue aux familles des prisonniers.

Ce mouvement des prisonniers gauchistes engendre le G.I.P., qui aura à son tour pour effet la création de divers groupes de surveillance comme le Groupe d'information sur la santé (G.I.S), le Groupe d'information sur l'asile (G.I.A.) ou encore le Groupe d'information et de soutien des travailleurs immigrés (G.I.S.T.I.). Il aura cependant tout particulièrement fourni à Foucault l'occasion de s'interroger sur l'ensemble de la condition pénitentiaire et, bien évidemment, sur les mécanismes du pouvoir. *Surveiller et punir* naît, en quelques sortes, « des témoignages et des récits sur les conditions de vie des prisonniers », de leur passé, fragments d'histoires individuelles marqués par la violence et le pathétisme qui passionnent le jeune professeur engagé qui découvre cette réalité brutale à la marge de la société⁹⁰.

Surveiller et punir, ouvrage auquel Foucault donne le sous-titre de *Naissance de la prison*, est publié en 1975. Ce livre reflète plus qu'un attachement envers les archives de l'histoire, il manifeste l'attachement de Foucault au présent. D'ailleurs Foucault disait lui-même que

⁸⁸ Michelle Perrot reprend le commentaire de Foucault tiré de la troisième brochure publiée par le G.I.P. et écrit dans *La leçon des ténèbres, Michel Foucault et la prison* : « Fabrication du délinquant, gestion des illégalismes : on aura reconnu quelques-uns des thèmes de *Surveiller et punir*. On mesure ainsi de quelle expérience directe et concrète ce livre se nourrit. Grand livre sur le nocturne des sociétés, il s'alimente à la leçon des ténèbres », cité par Eribon, D. op., cit., 1989, p. 243.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 242-243.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 240-241. À la même époque, au Collège de France, Foucault s'attarde à l'étude de la justice et du droit pénal, recherches qui aboutiront, en 1973, à la publication du livre *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*, édité chez Gallimard. Dans la présentation du livre, Foucault écrit : « Des documents comme ceux de l'affaire Rivière doivent permettre d'analyser la formation et le jeu d'un savoir [...] dans ses rapports avec les institutions et les rôles qui y sont prescrits [...]. Ils permettent de déchiffrer les relations de pouvoir, de domination et de lutte, à l'intérieur desquelles les discours s'établissent et fonctionnent ; ils permettent donc une analyse du discours (et même des discours scientifiques) qui soit à la fois événementielle et politique, donc stratégique », (p.9). Et Eribon d'ajouter au sujet de cette présentation qu'il citait : « Qu'elles semblent proches, ces lignes, de la leçon inaugurale au Collège de France ! À ceci près que l'analyse a glissé des domaines discursifs aux domaines institutionnels, de l'ordre du discours aux pratiques sociales ». Voir Eribon, D. op., cit., 1989, p. 249.

dans ses livres, il essayait « de saisir un événement important pour notre actualité, tout en étant antérieur, un événement qui continue encore à nous traverser »⁹¹. Ce qui fait dire à Blanc et Terrel que le travail philosophique de Foucault

« n'est ni le fait d'un système, ni le fait d'un auteur mais de quelqu'un dont la position subjective est seulement dépendante de la consistance des problèmes élaborés et de leur destination, rapportée, sous l'angle pratique, à une même cible, le pouvoir. [...] La théorie philosophique n'a de sens que pratique. [...] La théorie philosophique est une pratique subjective dont la vocation est la lutte contre le pouvoir »⁹².

Le diagnostic de l'actuel, ce qui est et advient, est ainsi rendu à partir de l'archive.

L'archive, miroitement du présent, révélateur des intolérables pratiques qui ont toujours cours. L'archive, miroir de la répétition des événements. Ainsi, juste après avoir décrit le corps supplicié de Robert François Damiens, le régicide de Louis XV, Foucault écrit :

« Que les punitions en général et que la prison relèvent d'une technologie politique du corps, c'est peut-être moins l'histoire qui me l'a enseigné que le présent. Au cours de ces dernières années, des révoltes de prison se sont produites un peu partout dans le monde. [...] Ce qui a porté ces discours et ces révoltes, ces souvenirs et ces invectives, ce sont bien ces petites, ces infimes matérialités. Libre à qui voudra de n'y voir que des revendications aveugles ou d'y soupçonner des stratégies étrangères. Il s'agissait bien d'une révolte, au niveau des corps, contre le corps même de la prison. Ce qui était en jeu, ce n'était pas le cadre trop fruste ou trop aseptique, trop rudimentaire ou trop perfectionné de la prison, c'était sa matérialité dans la mesure où elle est instrument et vecteur de pouvoir ; c'était toute cette technologie du pouvoir sur le corps, que la technologie de l' « âme » - celle des éducateurs, des psychologues et des psychiatres – ne parvient ni à masquer ni à compenser, pour la bonne raison qu'elle n'en est qu'un des outils. C'est de cette prison, avec tous les investissements politiques du corps qu'elle rassemble dans son architecture fermée que je voudrais faire l'histoire »⁹³.

Foucault, soucieux du présent donc, de cette actualité sédimentée que justement la généalogie dé-sédimente. Car, c'est bien dans la mesure où la généalogie effectue un travail de dé-sédimentation qu'elle nous donne à voir le présent. Partir des positivités, des

⁹¹ Defert, D. « Glissements progressifs de l'œuvre hors d'elle-même », *Au risque de Foucault*, Paris, Éditions du Centre Georges Pompidou, 1997, p. 157.

⁹² Blanc, G. et J. Terrel, « Foucault au Collège de France : un itinéraire », *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p. 11-12.

pratiques contemporaines, des *habitus*, et faire leurs histoires, montrer leurs contradictions, bref problématiser l'actualité en se nourrissant toujours d'hier. Traverser le présent vers l'hier afin d'éclairer celui-ci. Ce sera la tâche de Michel Foucault, celle de faire l'histoire de la justice, de la pénalité, de la répression et du pouvoir, de ses mécanismes et de ses stratégies actuelles ; faire de la philosophie en somme, c'est-à-dire diagnostiquer l'état de la pensée présente, à l'aide de cette grise méthode⁹⁴ qui s'oppose à la recherche de l'origine et est incompatible avec les moindres significations idéales⁹⁵.

2.2 Surveiller et punir

Dans ce livre flamboyant, plein d'une prose éblouissante⁹⁶, stupéfiante parfois même, et qui forme de merveilleux tableaux,⁹⁷ Foucault s'attaque directement à la conception juridico-politique du pouvoir, cette grande héritière sans reproche des théories de Hobbes qui est hantée par le modèle monarchique et pyramidal d'un pouvoir fort, centralisé et unitaire et qui se déploie vers le bas. Ce livre est également l'occasion pour Foucault d'étudier l'impact de l'institution pénitentiaire nouvelle, la prison, sur les corps. L'humanisme a-t-il véritablement concouru à l'avènement d'une institution plus douce, punissant mieux et avec moins de violence ? L'évolution de la prison est-elle le signe d'un progrès ? Foucault se demande d'où vient cette idée, cette pratique singulière qui consiste à enfermer afin de réformer et de redresser. Du Moyen Age et de ses cachots ? Non point, lui semble-t-il, mais bien plutôt d'une nouvelle technologie spatiale du pouvoir qui est de l'ordre du

⁹³ Foucault, M. *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1975, p. 35.

Désormais désigné par le signe *SP*, suivi du numéro de page.

⁹⁴ « La généalogie est grise », dit Foucault, dans son texte en Hommage à Jean Hyppolite. Voir « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 84, p. 1004.

⁹⁵ Foucault écrit, à propos de sa méthode : « Or, si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, qu'apprend-il ? Que derrière les choses il y a « tout autre chose » : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères. [...] Ce qu'on trouve, au commencement historique des choses, ce n'est pas l'identité encore préservée de leur origine – c'est la discorde des autres choses, c'est le disparate ». Voir « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 84, p. 1006. En somme, l'hétérogène qui foment les luttes et alimente les batailles, émerge ici et là au détour de, comme derrière tout *a priori* ; une guerre ouverte se prépare ou a déjà eu lieu, il faut en faire le récit.

⁹⁶ Jean-Paul Enthoven dans *Le Nouvel Observateur* du 3 mars 1975 parlait quant à lui « de la splendeur baroque » de l'écriture de Foucault dans *Surveiller et punir*.

⁹⁷ Deleuze, G. *op. cit.*, 1986, p. 31.

quadrillage⁹⁸. Des mécanismes nouveaux qui sont symptomatiques d'une société, la nôtre, qui surveille.

« Surveillance, exercices, manœuvres, notations, rangs et places, classements, examens, enregistrements, toute une manière d'assujettir les corps, de maîtriser les multiplicités humaines et de manipuler leurs forces, s'est développée au cours des siècles classiques, dans les hôpitaux, à l'armée, dans les écoles, les collèges ou les ateliers : la discipline. Le XVIII^e siècle a sans doute inventé les libertés ; mais il leur a donné un sous-sol profond et solide, - la société disciplinaire dont nous relevons toujours »⁹⁹.

Foucault veut en faire l'histoire. Il se demande non seulement quand ce type de société apparaît et quelles en sont les conditions d'avènement, mais il explore également comment cette dernière fonctionne, comment ce type de pouvoir s'exerce sur les corps. Comment la prison arrive-t-elle à produire la délinquance ? Toujours aussi fasciné par les sciences humaines et leurs discours qui organisent en quelque sorte certains pans de la connaissance, Foucault examine le rôle que ces dernières jouent dans l'érection de tels mécanismes de pouvoir auxquels, par ailleurs, elles prennent directement part. Foucault dit ainsi :

« Mais comment la psychologie, la psychiatrie, la criminologie pourraient-elles justifier la justice aujourd'hui, puisque leur histoire montre une même technologie politique, au point où elles se sont formées les unes les autres ? Sous la connaissance des hommes et sous l'humanité des châtiments, se retrouvent un certain investissement disciplinaire des corps, une forme mixte d'assujettissement et d'objectivation, un même pouvoir-savoir »¹⁰⁰.

Voilà comment se présente cet ouvrage qui a pour objectif premier de faire la généalogie de la norme.

*

L'ouvrage se divise en quatre parties inégales. D'abord le supplice. C'est l'amende honorable de Damiens devant les portes de l'église de Paris. Puis, nu, mené en tombereau à la place de Grève, il était condamné à être « tenaillé aux mamelles, bras, cuisses et gras des

⁹⁸ Selon Deleuze, le grand apport de Nietzsche fut d'introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur, Foucault, pour sa part, introduit (ou réintroduit) celui d'espace qui depuis longtemps est éclipsé par le concept du temps qui domine l'avant-scène, et ce, même avant les travaux de Heidegger.

⁹⁹ *SP*, texte de couverture.

¹⁰⁰ *SP*, texte de couverture.

jambes, sa main droite tenant en icelle le couteau dont il a commis le dit parricide, brûlée de feu de soufre, et sur les endroits où il sera tenaillé, jeté du plomb fondu, de l'huile bouillante, de la poix résine brûlante, de la cire et soufre fondus ensemble et ensuite son corps tiré et démembré à quatre chevaux »¹⁰¹ puis à six, car les premiers ne suffisaient pas, avant d'être réduit en cendres par le feu et dispersé au quatre vents. Après fort autres détails, Foucault poursuit son portrait en citant le règlement d'une maison de jeunes rédigé à peine trois quarts de siècle après le châtement de Damiens. Les articles décrivent et organisent la journée type d'un jeune détenu. On passe ainsi d'un supplice à un emploi du temps. *Surveiller et punir* débute donc par un diptyque, un effet stylistique que Foucault avait déjà expérimenté dans les premières pages de la *Naissance de la clinique*¹⁰². Cette tactique lui permet de mettre en parallèle deux styles pénaux qui ne « sanctionnent pas les mêmes crimes » et « ne punissent pas le même genre de délinquants »¹⁰³. En effet, les quelques décennies qui séparent ces deux types de peines voient naître des réformes qui mènent à l'abolition des supplices. L'économie du châtement s'est modifiée considérablement ; l'ouvrage de Foucault s'apprête à en faire l'histoire. Ainsi, après avoir traité du supplice¹⁰⁴, les analyses de Foucault se penchent sur la punition, c'est-à-dire le châtement sans supplice¹⁰⁵. Le chapitre suivant traite de la discipline ; il y est question de la normalisation, du dressage des corps et, bien sûr, du modèle panoptique. L'ouvrage s'achève enfin sur une étude minutieuse de la prison, cet « appareil disciplinaire exhaustif »¹⁰⁶. Ce livre cherche ainsi à cerner les mécanismes technologiques spécifiques du pouvoir qui pèsent sur le corps, l'articulent et le font fonctionner. Le diagnostic est sans équivoque. Le pouvoir, c'est la « multiplicité des rapports de force qui sont immanents au

¹⁰¹ SP, p. 9.

¹⁰² Macey, D. *Michel Foucault*, Paris, Gallimard, 1994, p. 339.

¹⁰³ SP, p. 13.

¹⁰⁴ Il est intéressant de noter que pour cette section du livre, Foucault, fait exceptionnel, est très influencé par l'ouvrage de l'un de ses contemporains : E. Kantorowitz qui a écrit en 1959 *The King's two bodies*. Fait remarquable donc dans la mesure où Foucault, tout au long de son parcours philosophique, de l'histoire de la folie à celle de la sexualité, a montré un attachement indéniable envers les *Archives* et ainsi un souci historique peu commun pour un philosophe. Concernant justement le matériel historique dont Foucault se sert dans ses analyses, il écrit le 21 janvier 1983 dans *Libération* qu'il n'est plus « suffisant de faire confiance à ceux qui savaient (les historiens) et de penser de haut (les philosophes) ce que d'autres étaient allés voir là-bas. [...] Il fallait aller le chercher soi-même, pour le définir et l'aborder comme objet historique. C'était le seul moyen pour donner à la réflexion sur nous-mêmes, sur notre pensée, sur nos comportements, un contenu réel. C'était inversement une manière de n'être pas, sans le savoir, prisonnier des postulats implicites de l'histoire. [...] Ce n'était plus une réflexion sur l'histoire, c'était une réflexion dans l'histoire ». Et d'ajouter en terminant que ce *travail archivistique*, il « faut le faire soi-même. Il faut aller au fond de la mine ; ça demande du temps ; ça coûte de la peine », cité par Eribon, D. *op. cit.*, 1989, p. 291.

¹⁰⁵ SP, p. 76.

domaine où ils s'exercent »¹⁰⁷, c'est-à-dire qu'en somme, le pouvoir est partout car il vient de partout.

2.3 Le diagnostic ou l'analytique du pouvoir

Dans *Surveiller et punir*, Foucault mentionne d'emblée qu'il faut se défaire du stéréotype qui dit que le pouvoir ne fait que réprimer, qu'il n'est qu'une instance négative. Au sujet de la pénalité (des formes du pouvoir qui se manifestent dans la prison), il dit bien qu'elle ne fait pas que simplement « réprimer les délits »¹⁰⁸. Ce que Foucault cherche à faire ici, c'est analyser

« les systèmes punitifs concrets, les étudier comme des phénomènes sociaux dont ne peuvent rendre compte la seule armature juridique de la société ni ses choix éthiques fondamentaux [...] ; montrer que les seules mesures punitives ne sont pas simplement des mécanismes « négatifs » qui permettent de réprimer, d'empêcher, d'exclure, de supprimer ; mais qu'elles sont liées à toute une série d'effets positifs et utiles qu'elles ont pour charge de soutenir »¹⁰⁹.

En d'autres mots, le pouvoir, les structures ou modalités de pouvoir sont productives. Or, bien davantage qu'une simple instance qui interdit et qui dit non, comme nous pouvons le croire à la suite des thèses marxisantes de Marcuse, par exemple dans *L'homme unidimensionnel* (1968) ou dans *Vers la liberté* (1969), le pouvoir, pour Foucault, dit oui. Il induit, il a des effets positifs. Il est multiple et multiforme ; il est pluridirectionnel et ainsi, il est stratégique. Il produit, entre autres, du savoir et de la vérité, des éléments fondamentaux pour Foucault. À cet effet, il dit, dans *Surveiller et punir* : il faut « placer la technologie du pouvoir au principe et de l'humanisation de la pénalité et de la connaissance de l'homme », chercher en fait « de quelle manière un mode spécifique d'assujettissement a pu donner naissance à l'homme comme objet de savoir pour un discours à statut scientifique »¹¹⁰. Le pouvoir est générateur donc, dans la mesure où il produit de la vérité

¹⁰⁶ SP, p. 238.

¹⁰⁷ Foucault, M. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1976 p. 121-122. Désormais désigné par le signe VS, suivi du numéro de page.

¹⁰⁸ SP, p. 29.

¹⁰⁹ SP, p. 29.

¹¹⁰ SP, p. 28-29.

et des savoirs, ce qui n'est pas sans rappeler la position de Thrasymaque¹¹¹ qui affirme que le vrai (la justice) est ce qui plaît ou dépend du plus puissant, de celui qui domine à cet instant le rapport de force. Ainsi le pouvoir, bien avant de réprimer, fabrique du réel, de la vérité. Foucault rejette de la sorte, comme le souligne Deleuze, le postulat de la modalité. Ce dernier stipule que « le pouvoir agirait par violence ou par idéologie, tantôt il réprimerait, tantôt il tromperait ou ferait croire, tantôt police et tantôt propagande »¹¹². Le pouvoir chez Foucault est donc plutôt d'ordre relationnel, il est actif, il agit, il sollicite, il induit, il produit, il est totalement stratégique. Foucault dit ainsi, dans *Deux essais sur le sujet et le pouvoir* à la fin de l'ouvrage de Dreyfus et Rabinow, combien son analytique du pouvoir se dégage du contractualisme et de la théorie classique du pouvoir qui articule celui-ci en termes de violence.

« La mise en jeu de relations de pouvoir n'est évidemment pas plus exclusive de l'usage de la violence que de l'acquisition des consentements ; aucun exercice de pouvoir ne peut, sans doute, se passer de l'un et de l'autre, souvent les deux à la fois. Mais s'ils en sont les instruments ou les effets, ils n'en constituent pas le principe ou la nature. L'exercice du pouvoir peut bien susciter autant d'acceptation qu'on voudra : il peut accumuler les morts et s'abriter derrière toutes les menaces qu'il peut imaginer. Il n'est pas en lui-même une violence qui saurait parfois se cacher, ou un consentement qui, implicitement, se reconduirait. Il est un ensemble d'actions sur des actions possibles : il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants : il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable ; à la limite, il contraint ou empêche absolument ; mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions »¹¹³.

Le pouvoir n'a donc pas d'essence comme tel, il est « opératoire »¹¹⁴. Le pouvoir n'est pas un attribut, il ne peut même pas être attribué, il est bel et bien un rapport.

¹¹¹ Dans *La République* de Platon, Livre I, (trad. de G. Leroux) on peut lire : « La justice est l'intérêt du plus fort » (338c), dans cette perspective, il n'y a pas de vérité absolue, la vérité est issue de la guerre, ce trouve à être le produit du bon vouloir de celui ou de ceux qui sont plus puissants. La vérité est toujours celle des vainqueurs.

¹¹² Deleuze, G. *op., cit.*, 1986, p. 36.

¹¹³ Foucault, M. « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », dans Dreyfus, R. et P. Rabinow, *op., cit.*, 1984, p. 313.

¹¹⁴ Deleuze, G. *op., cit.*, 1986, p. 35.

Cela suppose que le pouvoir ne s'exerce pas à partir d'une instance unique ou même d'un groupe d'instances unifiées. Le pouvoir est une stratégie et ses effets ne peuvent jamais dépendre d'une « appropriation ». Le pouvoir ne se possède pas, il dépend de manœuvres, de tactiques et de fonctionnements diffus et multiples. En lui, nous devons déchiffrer « [...] un réseau de relations toujours tendues, toujours en activité, plutôt qu'un privilège qu'on pourrait détenir ; qu'on lui donne pour modèle la bataille perpétuelle plutôt que le contrat qui opère une cession ou la conquête qui s'empare d'un domaine. »¹¹⁵. En somme, il s'exerce et ne se possède pas. De ce fait, il n'est pas (ou pas nécessairement du moins) le privilège d'une classe ou d'un groupe.

« Ce pouvoir, d'autre part, ne s'applique pas purement et simplement, comme une obligation ou une interdiction, à ceux qui « ne l'ont pas » ; il les investit, passe par eux et à travers eux ; il prend appui sur eux, tout comme eux-mêmes, dans leur lutte contre lui, prennent appui à leur tour sur les prises qu'il exerce sur eux. Ce qui veut dire que ces relations descendent loin dans l'épaisseur de la société, qu'elles ne se localisent pas dans les relations de l'État aux citoyens ou à la frontière des classes et qu'elles ne se contentent pas de reproduire au niveau des individus, des corps, des gestes et des comportements, la forme générale de la loi ou du gouvernement ; que s'il y a continuité, il n'y a pas analogie ni homologie, mais spécificité de mécanismes et de modalité »¹¹⁶.

Tous les effets de pouvoir proviennent de micropouvoirs qui ont chacun leur objectif et leur spécificité propre et qui, par ailleurs, ont une incidence sur l'ensemble du réseau dans lequel ils opèrent.

D'autre part, puisque le pouvoir est producteur, il est en lien direct avec le savoir. Foucault est très clair sur ce point. Pour lui, il faut en finir avec l'idée que le pouvoir exclut le savoir ou que le savoir ne peut réellement se développer qu'en dehors de l'emprise et des intérêts des instances de pouvoir. En fait, savoir et pouvoir ne font qu'un. Il s'agit d'un couple dynamique au sein duquel il y a passage et relais du premier au second et inversement. Le pouvoir produit du savoir (celui-là n'est pas nécessairement intéressé ou même volontaire) et ce savoir (qui implique par ailleurs lui aussi des tensions, des rapports de forces et donc des relations de pouvoir) sert à son tour le pouvoir dans sa constitution, sa maintenance ou sa prolongation. Impossible donc, pour Foucault, de traiter du pouvoir sans d'emblée

¹¹⁵ *SP*, p. 31.

¹¹⁶ *SP*, p. 31.

traiter de ses rapports à la question a) de la production de savoirs et b) de la volonté de vérité. Car Foucault ne tient pas à faire la sociologie d'un interdit mais bien l'histoire, l'histoire politique, entre autres, d'une production de vérité. « Le pouvoir est à étudier dans l'horizon de la volonté de la vérité qui est une des caractéristiques de l'Occident. La vérité en ce sens n'est pas hors pouvoir ni sans pouvoir; chaque société a son régime de vérité, sa « politique générale » de la vérité »¹¹⁷. À ce titre, la vérité est un événement, elle n'est pas ce qui est et ce que l'homme attentif et patient dé-couvre, mais bien ce qui advient. La vérité, comme la raison d'ailleurs, n'est pas universelle, elle est bien plutôt une valeur, une valeur dont nous avons oublié l'édification première et ses transformations successives. Nietzsche, déjà, avait emprunté cette piste dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral* où il interrogeait l'instinct de vérité et l'art de la dissimulation de l'origine de celle-ci. Ainsi, après avoir évoqué « la minute la plus orgueilleuse et la plus mensongère de l'histoire universelle », ¹¹⁸ où l'homme inventa la connaissance, il écrit : « La genèse du langage ne suit en tout cas pas la voie logique, et l'ensemble des matériaux qui sont par la suite ce sur quoi et ce à l'aide de quoi l'homme de la vérité, le chercheur, le philosophe travaillent et construisent, s'il ne provient pas de Sirius, ne provient en tout cas pas non plus de l'essence des choses »¹¹⁹. Puis, après cette sape de la métaphysique, il ajoute :

« Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui ont été rehaussées, transposées, et ornées par la poésie et par la rhétorique, et qui après un long usage paraissent établies, canoniques et contraignantes aux yeux d'un peuple : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des monnaies usées qui ont perdu leur poinçon et qu'on ne considère plus désormais comme telles mais seulement comme du métal »¹²⁰.

Derrière les portes closes de la grande Histoire, celle que l'on prétend être universelle, le grondement de la bataille, ce sourd rugissement fait toujours rage. La tâche du généalogiste, après Nietzsche, est de rompre ce silence trompeur et de faire entendre le désordre des luttes sous-jacentes. « L'archéologue du savoir propose une grille de déchiffrement historique qui substitue au problème d'origine, d'identité ou de continuité, la

¹¹⁷ Rollet, J. « Michel Foucault et la question du pouvoir », in *Archives de Philosophie*, Paris, Beauchesne, 51, 1988, p. 650.

¹¹⁸ Nietzsche, F. *Œuvres I*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 403.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 407.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 408.

lutte, l'affrontement et les rapports de forces »¹²¹. Ainsi, le pouvoir, entendu comme rapport de force, produit du savoir et de la vérité tout en minant la crédibilité de la Vérité.

« Peut-être faut-il renoncer à croire que le pouvoir rend fou et qu'en retour la renonciation au pouvoir est une des conditions auxquelles on peut devenir savant. Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir; que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. [...] En bref, ce n'est pas l'activité du sujet de connaissance qui produirait un savoir, utile ou rétif au pouvoir, mais le pouvoir-savoir, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance »¹²².

Ce pouvoir ne doit cependant pas être vu comme un système (clos et fermé) tel que le décrit Locke selon le théorème de l'invariance du pouvoir, c'est-à-dire un système qui ne perd et n'acquiert aucune énergie de l'extérieur. « La caractéristique du pouvoir chez Foucault est plutôt celle de Hobbes, c'est-à-dire un *crescens eundo*, il grandit en marchant »¹²³, demeurant toujours dans l'ordre de l'immanence. À ce propos Olivier écrit, en parlant de Foucault :

« Il refuse l'idée naïve d'une évolution lente mais irrémédiable vers une société plus juste (telle l'éthique de l'espérance que l'on retrouve chez les humanistes comme Charles Taylor), composée d'individus libres [...]. Il n'y a pas chez lui cette croyance en un monde meilleur, tout simplement parce que le pouvoir est immanent [...] et que les valeurs dont on fait la promotion font partie de l'histoire, de ce combat pour imposer des systèmes de domination »¹²⁴.

De tout ceci, pour le moment, nous retiendrons les points suivants : 1) Nous devons cesser de décrire les effets du pouvoir en termes purement négatifs (il brime, réprime, exclut, etc.). En effet, le pouvoir est également producteur de réalités, de sens ainsi que d'innombrables « effets » de vérité. 2) Le pouvoir est à l'origine de nouveaux savoirs (les sciences humaines), savoirs qui sont dus à la constitution de l'individu comme objet d'étude (la dynamique savoir-pouvoir). 3) Le pouvoir ne doit plus être considéré de façon unitaire ou

¹²¹ Olivier, L. « La question du pouvoir chez Foucault : espace, stratégie et dispositif », *Revue canadienne de science politique*, Canada, XXI : 1, mars, 1998, p. 90.

¹²² *SP*, p. 32.

¹²³ Bodei, R. « Foucault : pouvoir, politique et maîtrise de soi », *Critique*, no. 471-472, août-septembre, 1986, p. 905.

centralisée, au contraire il doit être appréhendé dans sa forme diffuse, au sein des relations qu'il entretient avec l'entière du corps social.

Conséquemment, il faut s'affranchir du modèle de souveraineté ou de la conception « juridico-discursive du pouvoir au profit d'une analytique du pouvoir »¹²⁵. Le pouvoir n'est pas entièrement concentré entre « les mains » des institutions étatiques. Il ne provient pas uniquement « d'en haut » ; il est multiple et provient surtout « d'en bas ». Ainsi, pour Foucault, le modèle juridique de la loi est désuet. Il ne peut plus servir de base pour l'analyse du pouvoir parce que depuis le XVIII^e siècle des mécanismes de pouvoir nouveaux sont apparus et qu'ils ont irrémédiablement transformé le modèle classique, monarchique, du pouvoir¹²⁶. La prise en charge progressive du vivant (biopouvoir), de la vie de l'homme et de la population (concept qui fait son apparition à cette époque) fait en sorte que nous glissons progressivement du droit vers la technique, de la loi vers la normalisation et du châtement vers le contrôle¹²⁷. Le pouvoir est donc une multiplicité de rapports de force, il provient de tous les horizons, il est partout et partout il s'exerce. « C'est dans ce champ des rapports de force qu'il faut tenter d'analyser les mécanismes de pouvoir. Ainsi, on échappera à ce système Souverain-Loi qui a si longtemps fasciné la pensée politique. Et, s'il est vrai que Machiavel fut un des rares à penser le pouvoir du Prince en termes de rapports de force, peut-être faut-il faire un pas de plus, se passer du personnage du prince [...] »¹²⁸. Il nous faut, en somme, décapiter théoriquement la figure de la royauté pour en finir avec la conception classique de l'État et du droit romain qui,

¹²⁴ Olivier, L. *Le paradoxe du pouvoir chez Foucault*, (notes de recherche n. 55, non publiées), 1995, p. 15.

¹²⁵ Rollet, J. *op. cit.*, 1988, p. 655. Foucault, dans sa thèse sur la folie, critiquait déjà le modèle de souveraineté. Il écrivait que l'« homme normal est une création » et que « s'il faut le situer, ce n'est pas dans un espace naturel, mais dans un système qui identifie le *socius* au sujet de droit ». Voir *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1972, p. 147. Désormais désigné par le signe HF, suivi du numéro de page.

¹²⁶ Dans *Surveiller et punir* Foucault écrit : « La société marchande se serait représentée comme une association contractuelle de sujets juridiques isolés. Peut-être. La théorie politique du XVII^e et du XVIII^e siècle semble en effet souvent obéir à ce schéma. Mais il ne faut pas oublier qu'il a existé à la même époque une technique pour constituer effectivement les individus comme éléments corrélatifs d'un pouvoir et d'un savoir. L'individu, c'est sans doute l'atome fictif d'une représentation « idéologique » de la société ; mais il est aussi une réalité fabriquée par cette technologie spécifique de pouvoir qu'on appelle la « discipline ». Il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il « exclut », il « réprime », il « refoule », il « censure », il « abstrait », il « masque », il « cache ». En fait le pouvoir produit ; il produit du réel ; il produit des domaines d'objets et des rituels de vérité. L'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production ». *SP*, p. 195-196.

¹²⁷ Rollet, J. *op. cit.*, 1988, p. 656.

¹²⁸ VS, p. 128.

d'office, présuppose toujours la centralité du pouvoir et la souveraineté juridique¹²⁹. Il faut, dit Foucault, « [...] déchiffrer les mécanismes de pouvoir à partir d'une stratégie immanente aux rapports de force »¹³⁰, et donc, éviter toute extériorité, toute transcendance, toutes les constructions qui ne sont en fait aujourd'hui que des relais du pouvoir lui-même, la manifestation d'une métaphysique passablement vieillie.

Foucault, le nominaliste, explique et avance la proposition suivante : « le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée »¹³¹. Voilà, en somme, ce qu'est le pouvoir. Mais comment s'exerce-t-il sur les corps qu'il ploie ? Et quel modèle de rationalité politique nous est contemporain ?

Afin de bien comprendre comment le pouvoir s'exerce, Foucault pense donc qu'il faut le dessaisir de toute essentialité et l'arracher à toute métaphysique, c'est-à-dire, comme nous venons de le souligner, qu'il faut rejeter le modèle juridique du pouvoir et l'ensemble de ses corollaires telle, par exemple, l'hypothèse répressive. Cela montre que Michel Foucault ne développe pas une théorie du pouvoir mais déploie plutôt une analytique du pouvoir. « Foucault parle d'une analytique du pouvoir voulant sans doute dire qu'il s'attache aux mécanismes et à l'exercice du pouvoir et non à sa représentation théorique. Parler de stratégie, de tactique, de modèle stratégique à propos du pouvoir c'est d'abord une façon de le mettre en question comme objet, comme instance mais aussi une manière de qualifier la forme qu'il prend dans les sociétés comme les nôtres »¹³².

Cette opposition au modèle juridique ou plutôt cette problématisation du pouvoir qui s'effectue autrement qu'en termes institutionnels et juridiques va de pair avec la démarche généalogique¹³³. Car ce que cherche le généalogiste, c'est repérer la singularité de l'événement dans l'ordre de la discontinuité, c'est-à-dire en l'absence de toute finalité, de

¹²⁹ Bodei, R. *op. cit.*, 1986, p. 907.

¹³⁰ VS, p. 128.

¹³¹ VS, p. 123.

¹³² Olivier, L. *op. cit.*, 1998, p. 86.

¹³³ Cette dernière nous apprend justement que : « Pendant que les juristes ou les philosophes cherchaient dans le pacte un modèle primitif pour la construction ou la reconstruction du corps social, les militaires et avec eux les techniciens de la discipline élaboraient les procédures pour la coercition individuelle et collective des

toute téléologie, cerner l'apparition d'une pratique, constitutive d'une interprétation.

« Foucault généalogiste récuse l'existence de lois de base et de finalité métaphysique »¹³⁴. Comme à la surface des choses, à la bonne distance, la généalogie évite les profondeurs et les significations enfouies de même que toute forme d'intériorité de la conscience. Bref pense Foucault, il n'y a pas de sens caché et, plus encore, les choses sont sans essence et sans grande origine. C'est ce qui fait dire à Dreyfus et Rabinow que le « blason de la généalogie pourrait porter l'inscription suivante : luttons contre la profondeur, la finalité et l'intériorité ; et son étendard : gardons-nous de croire aux identités historiques, ce ne sont que des masques en faveur de l'unité »¹³⁵. Le généalogiste est soupçonneux, et partout où son attention se porte, ce n'est pas la vérité immuable qu'il perçoit, mais bien les tensions vives, propres aux luttes et aux guerres sans nom et sans fin. Ce qui se manifeste, ce sont des tactiques de domination. « Pour le généalogiste, ce sont les conflits qui situent les sujets humains ; ceux-ci apparaissent sur un champ de bataille et c'est là qu'ils jouent leur rôle. L'histoire à cet égard, n'est pas comme le disait Hegel, le lieu du progrès de la raison : elle est le jeu des rituels, marche de l'humanité d'une domination à l'autre »¹³⁶. Tout devient interprétation et le rôle du généalogiste est alors justement de faire l'histoire de ces interprétations qui font des universaux, eux aussi, des interprétations qui nous ont été imposées. Faisant ainsi fi de l'humanisme et du modèle politique du pouvoir auquel il se réfère, Foucault nous apprend que la dynamique du savoir-pouvoir¹³⁷ fait advenir une nouvelle rationalité technique et politique : celle du bio-pouvoir.

Le bio-pouvoir, c'est-à-dire le pouvoir sur le *bios*, le pouvoir sur la vie est selon Foucault notre modèle politique. Celui-ci fait suite aux modèles qui d'abord, avec Aristote, cherche la justice et le bonheur, puis avec Machiavel (modèle stratégique apparaissant à la Renaissance) cherche à amplifier et à consolider le pouvoir du prince.

corps » (*SP*, p. 171), révélant ainsi que, derrière toute grande conception, toute idée, travaillent des forces multiples et parfois convergentes : le généalogiste donne une voix à ces batailles.

¹³⁴ Rollet, J. *op. cit.*, 1988, p. 648.

¹³⁵ *Op., cit.*, 1984, p. 159.

¹³⁶ Rollet, J. *op. cit.*, 1988, p. 649.

¹³⁷ Il est intéressant de noter que pour Rollet la « constitution du savoir concernant l'individu moderne est étudiée par Foucault dans l'ensemble de son œuvre ». Le savoir, le pouvoir, la connaissance et l'avènement des sciences humaines sont pour ce dernier des thèmes récurrents de l'œuvre foucauldienne. Voir Rollet, J. *op., cit.*, 1988, p. 652.

Le bio-pouvoir, pour Foucault, apparaît progressivement à l'âge classique. Celui-ci a, d'après lui, deux principaux centres d'intérêt. Le premier est l'espèce humaine. En effet, pour la première fois dans l'histoire, note le philosophe, la technologie politique manifeste un intérêt de plus en plus marqué pour la natalité et la santé en général. Le concept même de *population* fait son entrée. La vie est source de préoccupations nouvelles, le *bios* apparaît à l'agenda politique.

Le deuxième pôle autour duquel se constitue ce nouveau modèle politique est le corps. Le corps devient objet de savoir. On cherche à le domestiquer, à le rendre plus docile, à le contrôler, à l'orienter, à le connaître pour mieux le manipuler et ainsi le rendre plus producteur. L'appareil administratif a de plus en plus besoin d'information et ainsi de savoir à propos de l'individu qu'il s'occupe désormais, en quelque sorte, de gérer. Et ce savoir, ce sont les sciences humaines qui vont le lui fournir peu à peu. Le sujet devient ici une préoccupation à la fois scientifique et politique, il devient, directement, objet de savoir¹³⁸. La santé du corps et le savoir à son sujet remplace le salut de l'âme¹³⁹. Le diagnostic de Foucault critique donc implicitement l'ensemble du « régime de savoir » qui fonctionne grâce et avec l'aide de ce modèle politique. Il critique cette forme de pouvoir (savoir) qui individualise, qui s'exerce directement sur la vie quotidienne de l'individu et qui lui impose une identité propre. C'est ainsi que cette forme de pouvoir transforme les individus en sujet. Le XVIII^e siècle, contrairement à ce que nous croyons, ne punit pas moins, mais il punit mieux. Il rend le corps docile, il travaille à faire de celui-ci un objet de production. L'homme devient une machine dit Foucault ; à l'hôpital, à l'école, à la caserne, c'est tout un ensemble de procédés empiriques et réfléchis qui concourent à corriger puis à contrôler la totalité des opérations du corps. Le corps-utile, voilà le résultat qui découle de l'utilisation de cette nouvelle technique de gouvernance anatomo-politique.

Foucault souligne néanmoins que ce n'est pas la première fois que l'on porte autant d'intérêt au corps qui, à coup sûr, est l'objet d'un investissement, car dans toutes les sociétés le corps est contraint et soumis à tel ou tel impératif de pouvoir. Par contre, ce qui est nouveau ici, c'est d'abord l'échelle du contrôle :

¹³⁸ *Ibid.*, p. 651.

¹³⁹ En d'autres mots, l'État moderne a fait sienne une vieille technique de pouvoir : le pouvoir pastoral. Voir Foucault, M. « Deux essais sur le sujet et le pouvoir » dans Dreyfus R. et P. Rabinow, *op. cit.*, 1984, p. 304.

« [...] il ne s'agit pas de traiter le corps, par masse, en gros, comme s'il était une unité indissociable, mais de le travailler dans le détail ; d'exercer sur lui une coercition ténue, d'assurer des prises au niveau même de la mécanique – mouvement, geste, attitudes, rapidité : pouvoir infinitésimal sur le corps actif. L'objet, ensuite, du contrôle : non pas ou plus les éléments signifiants de la conduite ou le langage du corps, mais l'économie, l'efficacité des mouvements, leur organisation interne; la contrainte porte sur les forces plutôt que sur les signes; la seule cérémonie qui importe vraiment, c'est celle de l'exercice. La modalité enfin : elle implique une coercition ininterrompue, constante, qui veille sur les processus de l'activité plutôt que sur les résultats et elle s'exerce selon une codification qui quadrille au plus près le temps, l'espace, les mouvements. Ces méthodes qui permettent le contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l'assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité, c'est cela qu'on peut appeler les disciplines »¹⁴⁰.

Le corps docile, à la limite de la désarticulation, est entièrement recomposé par cette nouvelle mécanique micro-physique du pouvoir. La spécificité de la discipline, ce qui fait sa grande force, assure sa stabilité et sa constance, c'est son souci du détail. « La discipline est une anatomie politique du détail »¹⁴¹.

Foucault ici, évite de faire l'histoire de la totalité des institutions disciplinaires, il nous montre que c'est un foisonnement de processus, une infinité de techniques, éparses par leur origine et leur localité et souvent mineures, presque modestes, innocentes, qui, dissimulées ça et là arrivent à se recouper, à s'influencer, à trouver appui les unes sur les autres et ainsi à mieux se diffuser. Rien ni personne n'y échappe ; à l'hôpital comme à la caserne, à l'école comme à l'atelier, la même minutie est de rigueur. Le même investissement détaillé du corps s'y applique, faisant se ressembler la caserne et l'hôpital, l'hôpital et l'atelier, l'atelier et l'école et ainsi de suite, dessinant « peu à peu l'épure d'une méthode générale »¹⁴². La société se fait disciplinaire dans la mesure où les disciplines ne sont plus cloisonnées. « L'important dans les sociétés disciplinaires, c'est l'idée de société : les disciplines font société ; elles créent une sorte de langage commun entre toutes sortes

¹⁴⁰ *SP*, p. 138-139.

¹⁴¹ *SP*, p. 141.

¹⁴² *SP*, p. 140. Foucault fait ainsi la genèse des dispositifs, c'est-à-dire des réseaux relationnels complexes. Ces dispositifs forment selon Foucault une méthode généralisable : la discipline.

d'institutions ; elles les rendent traductibles l'une dans l'autre »¹⁴³. Les disciplines partout présentent, manifestent une semblable articulation, celle de l'usine, par exemple, qui individualise, segmente et quadrille l'espace. Distribué et isolé, l'individu est attaché à un espace qui lui est propre, on le sépare des autres pour mieux le distinguer ; l'architecture se met au service du repérage. Le pouvoir se fait surveillance, à l'école comme ailleurs, on établit la présence comme l'absence, on approuve les conduites et on sanctionne au contraire les écarts, on mesure les mérites, les qualités. « Procédure donc, pour connaître, pour maîtriser et pour utiliser. La discipline organise un espace analytique »¹⁴⁴. Ainsi, les disciplines « en organisant les « cellules », les « places » et les « rangs » fabriquent des espaces complexes : à la fois architecturaux, fonctionnels et hiérarchiques »¹⁴⁵. Et Foucault poursuit :

« En résumé, on peut dire que la discipline fabrique à partir des corps qu'elle contrôle quatre types d'individualité, ou plutôt une individualité qui est dotée de quatre caractères : elle est cellulaire (par le jeu de répartition spatiale), elle est organique (par le codage des activités), elle est génétique (par le cumul du temps), elle est combinatoire (par la composition des forces). Et pour ce faire, elle met en œuvre quatre grandes techniques : elle construit des tableaux ; elle prescrit des manœuvres ; elle impose des exercices ; enfin, pour assurer la combinaison des forces, elle aménage des « tactiques ». La tactique, art de construire, avec les corps localisés, les activités codés et les aptitudes formées, des appareils où le produit des forces diverses se trouve majoré par leur combinaison calculée est sans doute la forme la plus élevée de la pratique disciplinaire »¹⁴⁶.

Bien évidemment, le bon dressage ne serait pas tout à fait efficient sans l'un de ses moyens les plus efficaces : la surveillance hiérarchique. Certes les classements, la mise en rangs et l'attribution de notes contribuent à l'assujettissement des corps¹⁴⁷. L'appareil disciplinaire

¹⁴³ Ewald, F. « Michel Foucault et la norme », *Michel Foucault Lire l'œuvre*, Paris, Jérôme Million, 1992, p. 205.

¹⁴⁴ *SP*, p. 145.

¹⁴⁵ *SP*, p. 149.

¹⁴⁶ *SP*, p. 169.

¹⁴⁷ On notera au passage que Foucault, dans *L'histoire de la folie* comme dans *Surveiller et punir*, montre que l'individu devient un objet de connaissance et de pouvoir. Le grand renfermement qui suit la fermeture des léproseries et que manifeste l'érection de l'hôpital général à Paris fait dire à Foucault qu'« une instance d'ordre s'organise ». Que ce soit à l'hôpital ou à ce que bientôt nous nommerons la prison, il est aisé de constater que le disparate, les multitudes confuses, s'organise mais surtout est organisé et se transforme en multiplicité ordonné. Dans ses deux livres, le penseur français montre son attachement pour les thèmes du corps et du pouvoir, un corps auquel le XVII^e et le XVIII^e siècles portent un intérêt certain. De plus, dans l'un de ses tout premiers livres, *la Naissance de la clinique*, Foucault montre que le « moment de la mort » permet à la médecine de se constituer comme science de l'individu. En effet, c'est uniquement en se référant

ne serait cependant pas complet sans l'organisation du regard qui se porte sur son objet rendu visible en quasi-permanence¹⁴⁸ par le concours d'un minutieux dispositif d'observation. L'archétype, sorte de modèle ou plutôt de programme, de ce nouveau régime de punition et de surveillance issu de ce type de savoir-pouvoir, c'est le panoptique. Ce « modèle » n'est pour Foucault ni un type idéal ni un schéma théorique, il décrit plutôt une technologie de pouvoir, « un programme mis en jeu de diverses façons dans la réalité. Un programme qui induit des effets dans le champ social »¹⁴⁹.

Le panoptique, sorte de prison-modèle, incarne cette façon entière de punir. Il est le lieu par excellence où les relations de pouvoir se font totales, où l'on voit « s'épanouir la technologie du dressage des corps et des âmes »¹⁵⁰. C'est un dressage qui s'opère sur les corps, mais dont l'art est si achevé, qu'il s'effectue avec toujours de moins en moins de contact physique direct. Voilà la seconde grande force de la discipline : la puissance de l'incorporel. Cette force accompagne et suit celle du détail que nous évoquions plus haut. Nous sommes bien loin ici du supplice de Damiens. Désormais, la contrainte se fait sans saisir et l'orientation se produit sans toucher. Le contact du corps est soigneusement évité, le sang, la chair et la peau ne sont plus nécessaires pour que s'opère la contrainte¹⁵¹. Les cloisonnements et les murs, les rangs et autres règles ont relayé aux oubliettes les sévices d'antan. L'écartèlement et le « pays des supplices, parsemé de roues, de gibets, de potences »¹⁵² et de piloris ont fait place à la prison, à la normalisation¹⁵³. Le pouvoir de

à sa propre destruction, à la mort, que l'homme occidental a pu édifier le discours scientifique qui prend pour objet l'individu, ce qui, par le fait même, modifie le statut de celui-ci. Là encore, on constatera que le corps, de même que la chosification du sujet, son assujettissement, ne sont pas des thèmes récents chez Foucault. Au contraire, ces thématiques, ces problématisations, sont récurrentes dans son œuvre d'où l'intérêt d'une lecture qui s'opère dans la perspective de la cohérence.

¹⁴⁸ Foucault écrit que : « C'est ce qu'avait imaginé Ledoux construisant Arc-et-Senans : au centre des bâtiments disposés en cercle et ouvrant tous vers l'intérieur, une haute construction devait cumuler les fonctions administratives de direction, policières de surveillance, économiques de contrôle et de vérification, religieuse d'encouragement à l'obéissance et au travail [...] et cela immédiatement sans presque aucun autre support qu'une géométrie exacte ». *SP*, p. 176.

¹⁴⁹ Olivier, L., *op. cit.*, 1998, p. 95.

¹⁵⁰ Petit, J.-G. « Le philanthrope et la cité panoptique », *Michel Foucault Lire l'œuvre*, Paris, Jérôme Million, 1992, p. 170.

¹⁵¹ Vigarello, G. « Mécanique, corps, incorporel », *Michel Foucault Lire l'œuvre*, Paris, Jérôme Million, 1992, p. 200.

¹⁵² *SP*, p. 314.

¹⁵³ D'ailleurs François Ewald considère que les pratiques de la norme ont longtemps préoccupé Foucault. Il écrit : « Foucault, depuis *Maladie mentale et personnalité* (1954) jusqu'à *La volonté de savoir* (1976), a décrit, dans les domaines à chaque fois différents de la psychiatrie, de la médecine, des sciences humaines, de la pénalité et de la sexualité, l'institution d'un ordre normatif comme caractérisant la modernité des rapports savoir-pouvoir. [...] Les disciplines analysées dans *Surveiller et punir*, comme une des principales

punir, au sein du dispositif disciplinaire, n'est plus à proprement parler répressif ; la normalisation a remplacé la répression. « Fondamentalement, il s'agit d'une situation où la norme tend à se substituer à la loi : le biopouvoir est un pouvoir normalisateur »¹⁵⁴.

L'objectif n'étant pas de réduire l'autre dans une violence cérémonielle, mais plutôt de corriger l'écart, de réduire celui-ci par rapport à une norme¹⁵⁵. Ainsi, voici venu le temps du Panopticon de Bentham.

En pleine lumière, le pouvoir fonctionne sans relâche ; dans sa cellule, le prisonnier est vu constamment sans qu'il ait la possibilité lui-même de voir ses co-détenus, séparés qu'ils sont les uns des autres par des cloisons contrecarrant toute communication. « Il est vu, mais il ne voit pas ; objet d'une information, jamais sujet dans une communication »¹⁵⁶. De là, dit Foucault, l'effet majeur du panoptique qui « induit chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir »¹⁵⁷. Une telle visibilité, écrit Blanchot, « a pour tragique avantage de rendre inutile la violence physique à laquelle le corps autrement devrait s'offrir »¹⁵⁸. On disloque et l'on dresse les corps sans avoir recours à une arme excepté celle du visible ; on ne lève plus la main sur celui ou celle qui contrevient à la loi, on jette simplement un coup d'œil anonyme sur ceux qui ont outrepassé la norme.

« Un assujettissement réel naît mécaniquement d'une relation fictive. De sorte qu'il n'est plus nécessaire d'avoir recours à des moyens de force pour contraindre le condamné à la bonne conduite, le fou au calme, l'ouvrier au travail, l'écolier à l'application, le malade à l'observation des ordonnances. [...] L'efficace du pouvoir, sa force contraignante sont, en quelque sorte,

technologies de pouvoir des sociétés modernes, y sont définies comme pouvoir de la norme ». Voir « Michel Foucault et la norme », *Michel Foucault Lire l'œuvre*, Paris, Jérôme Million, 1992, p. 203. Ce commentaire montre bien que Foucault élabore un diagnostic du sujet et plus généralement du présent, et ce, dès ses premiers ouvrages. Remo Bodei va lui aussi dans le même sens, soulignant l'intérêt de Foucault pour la constitution de l'individu, et ce, à partir de *Maladie mentale et personnalité* jusqu'au dernier livre de *l'Histoire de la sexualité*. Voir Bodei, R. *op. cit.*, 1986, p. 915. Nous montrerons plus loin, quant à nous, comment s'articule le « passage » du diagnostic au « remède » ou du politique à l'éthique, un passage qui demeure dans l'ordre de la démarche généalogique et qui de ce fait assure une certaine continuité au parcours foucauldien.

¹⁵⁴ Michaud, Y. « Des modes de subjectivation aux techniques de soi : Foucault et les identités de notre temps », *Cités*, Paris, PUF, no. 2, 2000, p. 17.

¹⁵⁵ Olivier, L. *op. cit.*, 1998, p. 94.

¹⁵⁶ *SP*, p. 202.

¹⁵⁷ *SP*, p. 202.

¹⁵⁸ Blanchot, M. *Une voix venue d'ailleurs*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 2002, p. 131-132. Ce livre inclut un précédent : *Michel Foucault tel que je l'imagine*, difficilement trouvable depuis la fermeture de la maison d'éditions Fata Morgana qui l'éditait.

passées de l'autre côté – du côté de sa surface d'application. Celui qui est soumis à un champ de visibilité et qui le sait, reprend à son compte les contraintes du pouvoir ; il les fait jouer spontanément sur lui-même ; il inscrit en soi le rapport de pouvoir dans lequel il joue simultanément les deux rôles ; il devient le principe de son propre assujettissement »¹⁵⁹.

On assiste ainsi à l'incarnation de l'efficacité normative dans la mesure où l'intégration de la norme est complète et totale puisque le pouvoir émane du sujet lui-même. Cette ultime tactique est celle de l'intériorisation. L'aspect incorporel du pouvoir est quasiment arrivé à son terme, il ne manque plus que la réflexivité absolue des mêmes mécanismes tactiques, c'est-à-dire que le panoptique applique à lui-même un contrôle avec ses propres mécanismes. La tour centrale et l'architecture du bâtiment dans son ensemble permettent cette application. C'est ainsi qu'un inspecteur général qui surgirait au centre du Panopticon pourrait juger d'un seul coup d'œil et de façon inépuisable le fonctionnement de l'établissement, faisant ainsi à son tour du surveillant un surveillé. À cet égard, le Panopticon fonctionne tel un laboratoire de pouvoir. « Grâce à ses mécanismes d'observation, il gagne en efficacité et en capacité de pénétration dans le comportement des hommes ; un accroissement de savoir vient s'établir sur toutes les avancées du pouvoir, et découvre des objets à connaître sur toutes les surfaces où celui-ci vient s'exercer »¹⁶⁰. Avec cette architecture, ce principe d'ensemble en quelque sorte, Bentham a mis à jour une technique de pouvoir qui vient résoudre l'ensemble des problèmes de surveillance en donnant un accès privilégié, direct, au corps.

La prison, dans cette histoire, a trouvé son lieu privilégié de réalisation avec le thème du Panopticon, « à la fois surveillance et observation, sûreté et savoir, individualisation et totalisation, isolement et transparence »¹⁶¹. Elle occupe de ce fait une position centrale, position qu'elle partage cependant avec « toute une série d'autres dispositifs « carcéraux », qui sont en apparence bien distincts – puisqu'ils sont destinés à soulager, à guérir, à secourir – mais qui tendent tous comme elle à exercer un pouvoir de normalisation »¹⁶². Et enfin Foucault de conclure : « Dans cette humanité centrale et centralisée, effet et instrument de relations de pouvoir complexes, corps et forces assujettis par des dispositifs

¹⁵⁹ *SP*, p. 204.

¹⁶⁰ *SP*, p. 206.

¹⁶¹ *SP*, p. 252.

¹⁶² *SP*, p. 314.

d' « incarcération » multiples, objets pour des discours qui sont eux-mêmes des éléments de cette stratégie, il faut entendre le grondement de la bataille »¹⁶³.

*

Ainsi, le pouvoir n'est plus conceptualisé de façon juridique¹⁶⁴, il est compris, déconstruit, analysé, dans ses manières de faire et de laisser-faire, dans ses modes d'exercice sur le corps, sa gestion de la vie. Le généalogiste décrit les champs de force en concurrence, porte au grand jour les luttes qui se produisent dans l'espace, c'est-à-dire le lieu des affrontements. Foucault, se penchant sur le fonctionnement des mécanismes de pouvoir, sur leurs conditions de possibilité et sur celles de leur émergence, arrive à la conclusion que le pouvoir produit du réel. Il est « le réel en train de se produire »¹⁶⁵ puisque selon l'hypothèse généalogique, ce que l'on pose comme réel est le produit de luttes et d'affrontements, « d'un état des forces à un moment donné »¹⁶⁶. Cette démarche critique, qui vise justement le présent auquel nous appartenons, a aussi le mérite de rompre avec les habitudes de pensée établies et, de cette façon, permet l'expérience du franchissement. Elle nous donne ainsi la possibilité de penser autrement¹⁶⁷. À ce propos, Miklenitsch écrit que Foucault livre une « [...] pensée non dialectique capable de produire un regard toujours neuf et approprié, et de dépasser l'horizon le plus familier et les perspectives les plus évidentes, de leurs sédimentations »¹⁶⁸. Un tel diagnostic (une telle entreprise de dévoilement) ouvre un peu plus grande la porte aux possibilités de résistance qui sont inhérentes au pouvoir.

Nous avons évoqué l'omniprésence du pouvoir, son caractère immanent ainsi que son vaste rayon d'action qui s'étend à l'ensemble du corps social. Nous avons aussi essayé de faire voir que le pouvoir chez Foucault n'est ni foyer unique, ni point central, mais qu'il se forme plutôt « dans l'espace mouvant des rapports inégalitaires, déséquilibrés »¹⁶⁹ et

¹⁶³ SP, p. 315.

¹⁶⁴ Un modèle qui était nécessaire d'abandonner afin d'étudier correctement l'objectivation du sujet.

¹⁶⁵ Olivier, L. *op. cit.*, 1998, p. 98.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 1998, p. 98.

¹⁶⁷ Senellart, M. « La critique de la raison gouvernementale » *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p. 147.

¹⁶⁸ Miklenitsch, W. « La pensée de l'épicentrisme », *Critique*, no. 471-472, août-septembre, 1986, p. 825.

¹⁶⁹ Olivier, L. *op. cit.*, 1998, p. 89.

toujours changeants. Il est ainsi une sorte de relation guerrière dans laquelle la liberté s'inscrit *de facto*. Ni violence plénière ni coercition intégrale, il vise de préférence à réguler des conduites, il est d'ordre relationnel. Son mode d'opération est dynamique, il permet des mouvances, à la fois retraits et avancées. Loin d'être exclue de cette relation, la liberté (l'éventualité de pouvoir résister ou de pouvoir s'engager dans des luttes potentielles) est une condition de possibilité de l'exercice du pouvoir. Sans cette opportunité de résistance, le jeu relationnel ne peut s'opérer. Foucault, dans un éclairant essai écrit :

« Quand on définit l'exercice du pouvoir comme un mode d'action sur les actions des autres, quand on les caractérise par le « gouvernement » des hommes les uns par les autres – au sens le plus étendu du mot – on y inclut un élément important : celui de la liberté. Le pouvoir ne s'exerce que sur des « sujets libres », et en tant qu'ils sont « libres » - entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place. Là où les déterminations sont saturées, il n'y a pas de relation de pouvoir ; l'esclavage n'est pas un rapport de pouvoir lorsque l'homme est aux fers (il s'agit alors d'un rapport physique de contrainte) mais justement lorsqu'il peut se déplacer et à la limite s'échapper. Il n'y a donc pas un face-à-face de pouvoir et de liberté, avec entre eux un rapport d'exclusion (partout où le pouvoir s'exerce la liberté disparaît) ; mais un jeu beaucoup plus complexe : dans ce jeu la liberté va bien apparaître comme la condition d'existence du pouvoir (à la fois son préalable, puisqu'il faut qu'il y ait de la liberté pour que le pouvoir s'exerce, et aussi son support permanent puisque si elle se dérobaient entièrement au pouvoir qui s'exerce sur elle celui-ci disparaîtrait du fait même et devrait se trouver un substitue dans la coercition pure et simple de la violence) ; mais elle apparaît aussi comme ce qui ne pourra que s'opposer à un exercice du pouvoir qui tend en fin de compte à la déterminer entièrement. La relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent donc être séparées »¹⁷⁰.

Selon le penseur français, nous sommes donc tous assujettis, et ce, encore davantage aujourd'hui qu'hier. Le sujet que nous montre Foucault est une sorte de figure constituée, le fruit d'un acharnement corporel. Il est façonné par l'action de certains dispositifs de savoir et de pouvoir. Il n'est cependant pas que ce produit déterminé puisqu'il est aussi libre, qu'un certain espace de liberté lui « appartient », ne serait-ce que dans les rapports de

¹⁷⁰ Foucault, M. « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », dans Dreyfus, R. et P. Rabinow, *op. cit.*, 1984, p. 314-315.

force au sein desquels il se trouve. Le sujet peut et doit, selon Foucault, toujours avoir plusieurs comportements possibles.

Ce que fait Foucault dans *Surveiller et punir*, c'est la genèse des pratiques productives et constituantes d'une part du sujet, tout en appréhendant les « mécanismes spécifiques par lesquels le pouvoir politique s'exerce et fonctionne dans nos sociétés »¹⁷¹. L'année suivante, dans son cours au Collège de France, il écrira : « Il ne faut donc pas concevoir l'individu comme une sorte de noyau élémentaire, atome primitif, matière multiple et muette sur laquelle viendrait s'appliquer, contre laquelle viendrait frapper le pouvoir, qui soumettrait les individus ou les briserait. En réalité, ce qui fait qu'un corps, des gestes, des discours, des désirs sont identifiés et constitués comme individus, c'est précisément cela l'un des effets premiers du pouvoir »¹⁷². Voilà l'une des faces du sujet, l'autre étant la relation à soi-même, ce rapport à soi qui détermine la façon par laquelle l'individu peut (doit) se constituer lui-même en sujet moral de ses propres actions. Et c'est cette autre facette qui préoccupe et occupera de plus en plus le philosophe de *Surveiller et punir*, passant ainsi du sujet libre constitué au sujet s'auto-constituant.

De fait, c'est comme si le diagnostic de cet assujettissement permettait ou ouvrait la voie à une forme de résistance qui s'ancre, chez Foucault, dans le souci de soi. Le souci de soi qui conduit à l'édification du sujet souverain, comme mode d'existence, apparaît comme une « alternative » à l'assujettissement.

¹⁷¹ Olivier, L. *op. cit.*, 1998, p. 98.

¹⁷² Foucault, M. *Il faut défendre la société*, Paris, Hautes Études/Gallimard-Seuil, 1997, p. 27.

Chapitre III

L'alternative du souci de soi

Pour la première fois, un des principaux enjeux du travail de Michel Foucault nous semble apparent. L'objectif implicite de l'archiviste patient qui questionne l'histoire par souci de l'actualité est peut-être de méditer sur les conditions de la vie bonne, d'assurer un meilleur avenir. Foucault guerrier, Foucault résistant à la souffrance¹⁷³. Cette hypothèse peut expliquer pourquoi la généalogie est si importante pour Foucault, pour quelle raison le présent et l'actualité, sont au centre de l'œuvre foucauldienne. Derrière le présent, derrière l'événement immédiat qui charrie avec lui le poids de son passé (un poids, une sédimentation que le généalogiste relève et retrace), il y a l'idée de l'avenir et ainsi, encore une fois, celle de la résistance, de la résistance (comme forme de critique) qui permet d'ouvrir l'avenir, d'entrevoir d'autres possibilités, d'autres types de subjectivations.

C'est avec beaucoup de justesse que Ewald et Fontana écrivent d'ailleurs, au tout début de l'édition de *L'herméneutique du sujet* qu'ils dirigent, que les cours de Foucault avaient une fonction dans l'actualité. Et ils soulignent :

« L'auditeur qui venait les suivre n'était pas seulement capté par le récit qui se construisait semaine après semaine ; il n'était pas seulement séduit par la rigueur de l'exposition ; il y trouvait aussi un éclairage de l'actualité. L'art de Michel Foucault était de diagonaliser¹⁷⁴ l'actualité par l'histoire. Il pouvait parler de Nietzsche ou d'Aristote, de l'expertise psychiatrique au XIX^e siècle ou de la pastorale chrétienne, l'auditeur en tirait toujours une lumière sur le présent et les événements dont il était contemporain. La puissance propre de Michel Foucault dans ses cours tenait à ce subtil croisement entre une érudition savante, un engagement personnel et un travail sur l'événement »¹⁷⁵.

¹⁷³ Dans son introduction à l'*Alcibiade*, J.-F. Pradeau écrit : « L'histoire est connue et l'on sait que Socrate n'aura pu interrompre qu'un instant la marche d'Alcibiade, mais l'instant de cet entretien fictif est l'occasion d'une promesse que d'autres doivent entendre : l'amélioration de soi est la condition d'une vie heureuse ». Voir Platon, *Alcibiade*, Paris, Flammarion, 1999, p. 33. Et nous aimerions ajouter que la résistance au type d'assujettissement décrit par Foucault, c'est-à-dire la recherche de d'autres formes de subjectivation, est une façon de s'assurer un meilleur avenir et de moindres souffrances. C'est une tactique pour répondre et remédier à l'intolérable.

¹⁷⁴ S'il est bien vrai que nous devons lire : diagonaliser, il semble que nous devons comprendre ce terme au sens où la diagonale est ce qui fait la jonction entre deux points, deux sommets ; en somme, Foucault réunit deux « états » (présent et passé), distants dans le temps, bien sûr, mais réunis aussi par ce dernier, dans la mesure où le présent reste marqué, est la marque d'événements passés.

¹⁷⁵ Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*, Paris, Hautes Études/Gallimard-Seuil, 2001, p. IX. Désormais désigné par le signe *HS*, suivi du numéro de page.

Nous avons déjà mentionné ce point, mais il est important d'y revenir à nouveau. Dans le précédent chapitre, nous avons dit que c'était d'abord le présent et non pas le passé qui avait appris à Foucault que la prison relevait d'une technologie politique du corps. Nous avons aussi souligné le fait que les analyses de Foucault partaient de, ou étaient ancrées dans l'immédiateté de l'événement, qu'elles avaient pour assise et référent quelque chose comme l'actualité, le présent. Par la suite, nous avons montré que l'ouvrage de 1975 qui relate les annales de la prison, faisait en fait l'histoire du présent, en retraçant l'histoire de notre propre assujettissement. Le présent, dans ce cas, et cela la généalogie nous le montre bien, est décrit comme ce qui émerge à partir d'un certain événement. C'est donc dire que le présent, pour Foucault, « [...] est marqué par la répétition d'un événement antérieur, et l'actualité, notre actualité, est marquée par la récurrence de cet événement qui à la fois est passé et qui, bien que passé, reste présent, en tout cas nous guide toujours »¹⁷⁶. Le généalogiste qui diagnostique l'état des lieux du présent cherche ainsi à rompre avec lui. Foucault, avec l'aide de la généalogie, arrive à circonscrire des événements, certes « passés », mais qui demeurent néanmoins toujours actuels dans la mesure où ils se répètent¹⁷⁷. Il s'agit en l'occurrence, pour Foucault, de combattre la répétition, la répétition de certains événements qui ont émergé historiquement ici ou là et qui manifestent, toujours aujourd'hui, leur présence. Le danger vient ainsi de la répétition des événements ou de certains de ceux-ci. Voilà, selon Ewald, où se trouve la ligne éthique de Foucault : dans ce combat de la répétition. C'est de là que vient l'idée fondamentale chez Michel Foucault à savoir que « le présent, c'est ce qui doit être interrompu »¹⁷⁸. Plus loin, il ajoute que : « Le diagnostic, précisément, c'est ce qui consiste à savoir qu'est-ce qui se passe, quel est l'événement qui nous domine. La généalogie, le diagnostic, c'est toujours la question de l'événement, cet événement qui se répète, et qu'il faut transformer en passé, ce présent qu'il faut interrompre à travers des actes [...] »¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Ewald, F. « Foucault et l'actualité », *Au risque de Foucault*, Paris, Éditions du Centre George Pompidou, 1997, p. 203-204.

¹⁷⁷ Cette méthode risquée fait dire à G. Procacci que : « Le risque que Foucault représente pour l'histoire est dans cette volonté d'exploration spéléologique vouée à remplacer les objets historiques bien identifiables, bien façonnés, par ce resurgissement du désordonné ». C'est-à-dire que la généalogie retrace l'histoire d'objets qui se voudraient *a priori*, et donc sans histoire. Voir « Le grondement de la bataille », *Au risque de Foucault*, Paris, Éditions du Centre George Pompidou, 1997, p. 215.

¹⁷⁸ Ewald, F. *op. cit.*, 1997, p. 205. Les dernières lignes sont fortement influencées par cet article.

À la lumière de ce qui précède, le thème du souci de soi nous apparaît comme une forme de remède à l'assujettissement, une alternative possible, un acte de résistance qui est posé en réaction à l'état de fait qui a été diagnostiqué. Ce thème, cette préoccupation, découlent en quelque sorte des analyses des rapports de force effectuées par Foucault. Dans ces conditions, l'*epimeleia heautou*, c'est-à-dire le souci de soi, le travail sur soi, ne serait-il pas ce qui pourrait nous assurer un meilleur avenir ? Deleuze écrivait d'ailleurs que « L'idée fondamentale de Foucault, c'est celle d'une dimension de la subjectivité qui dérive du pouvoir et du savoir, mais qui n'en dépend pas »¹⁸⁰ ; ce qui nous rappelle que subjectivité chez l'auteur de *L'archéologie du savoir* n'est ni une origine, ni un fondement, ni même un principe. « On peut alors comprendre qu'une histoire de la subjectivité *dépende, dérive* d'une analyse des institutions ou des formations de savoir, car elles précèdent et pour une part constituent la conscience, ou les types de conscience que les hommes prennent d'eux-mêmes »¹⁸¹. Dans cette perspective, le « dernier Foucault », plus éthique, ne peut être isolé des travaux plus politiques qui précèdent et de fait, rendent possible l'exploration de nouveaux types de subjectivations. Si cette hypothèse s'avère crédible, il sera alors plus malaisé de continuer à croire en la présence d'un tournant qui permettrait de distinguer l'existence d'un troisième Foucault.

*

Déjà en 1977, Michel Foucault évoquait un type de travail qu'il fallait accomplir, un travail qui s'inscrit dans l'ordre de la résistance. Lors d'une entrevue capitale il dira même : « l'analyse critique et politique sont pour une bonne part à inventer – mais à inventer aussi les stratégies qui permettront à la fois de modifier ces rapports de force et de les coordonner de manière que cette modification soit possible et s'inscrive dans la réalité »¹⁸². Et il termine l'entretien en affirmant :

« Quant au problème de la fiction, il est pour moi un problème très important ; je me rends bien compte que je n'ai jamais rien écrit que des fictions. Je ne veux pas dire pour autant que cela soit hors vérité. Il me semble qu'il y a

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 205.

¹⁸⁰ Deleuze, G. *op.*, *cit.*, 1986, p. 109.

¹⁸¹ Guenancia, P. *op.*, *cit.*, 2002, p. 253. Nous soulignons.

¹⁸² Foucault, M. « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 356, p. 233-234.

possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc « fictionne ». On « fictionne » de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, on « fictionne » une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique »¹⁸³.

Se pourrait-il que Foucault, après avoir effectué le diagnostic des dominations politiques sur les corps, poursuive dans une certaine mesure la démarche généalogique en essayant de fabriquer, d'explorer quelque chose comme un mode de subjectivation qui n'existe pas encore ? Dans ce cas, le diagnostic issu de la généalogie que pose Foucault ne pourrait plus être séparé de ses dernières analyses. *Surveiller et punir* ne pourrait plus alors être considérée comme la grande œuvre de la « période politique » qui précède de près ce tournant, tournant qui donnerait naissance aux ultimes recherches de l'auteur que certains présument caractéristiques du « dernier Foucault ».

Pour notre part, nous pensons que c'est le diagnostic élaboré tout au long des années 70 (et avant pour plusieurs thèmes¹⁸⁴) qui rend possibles et compréhensibles les dernières explorations du philosophe français. Gros et Lévy disent à ce sujet que les dernières études de Foucault conduisent « [...] à une formulation neuve du problème politique : et si les luttes aujourd'hui n'étaient plus seulement dirigées contre les dominations politiques, contre les exploitations économiques, mais contre des assujettissements identitaires, des modes de subjectivation dominants ? *La résistance au pouvoir serait à chercher alors du côté de cette constitution éthique d'un rapport à soi* »¹⁸⁵

La généalogie, dans sa dimension critique, est à cet égard à la fois pratique de repérage, c'est-à-dire outil diagnostique, et pratique de transformation, c'est-à-dire intervention directe ou pratique de résistance et invention de nouveaux chemins de pensée. Elle est proprement la mise en pratique de l'attitude critique. D'ailleurs, Foucault à cet effet écrit :

¹⁸³ *Ibid.*, p. 236.

¹⁸⁴ Le thème du pouvoir et de l'enfermement apparaissent dans *l'Histoire de la folie* et celui de la personnalité, de la construction identitaire, apparaît dès la *Naissance de la clinique*. Nous avons relevé ce fait dans le second chapitre.

¹⁸⁵ *Foucault et la philosophie antique*, (dir.) F. Gros et C. Lévy, Paris, Kimé, 2003, texte de couverture. Nous soulignons.

« Une critique ne consiste pas à dire que les choses ne sont pas bien comme elles sont. Elle consiste à voir sur quels types d'évidences, de familiarités, de modes de pensée acquis et non réfléchis reposent les pratiques que l'on accepte. [...] La critique consiste à débusquer cette pensée et à essayer de la *changer* : montrer que les choses ne sont pas aussi évidentes qu'on croit, faire en sorte que ce qu'on accepte comme allant de soi n'aille plus de soi. Faire la critique, c'est rendre difficile les gestes trop faciles »¹⁸⁶.

Ainsi constatons-nous chez Foucault, la présence d'une attitude pratique forte, d'un « pragmatisme généralisé »¹⁸⁷. « Non seulement dans ses derniers travaux mais tout au long de ses recherches philosophiques, Foucault a souhaité que celles-ci soient « éthopoétiques », qu'elles ne fournissent pas des connaissances sur le passé mais des instruments de diagnostic et d'action pour le présent »¹⁸⁸. D'ailleurs Veyne écrit en ce sens : « Recette de bonheur, la philosophie n'est apprise que pour être mise en pratique : un malade ne lit pas l'ordonnance de son médecin par simple curiosité, mais pour s'administrer le remède et guérir de ses maux »¹⁸⁹. Du diagnostic au « remède », il est ainsi envisageable de comprendre le parcours de Michel Foucault sans l'aide du concept de tournant¹⁹⁰. En effet, la démarche généalogique en elle-même, de même que le constant souci du présent chez Foucault, nous permettent de le croire.

¹⁸⁶ Foucault, M. « Est-il donc important de penser ? », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 296, p. 999.

¹⁸⁷ Deleuze, G. *Pourparlers*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1990, p. 123.

¹⁸⁸ Bénatouïl, T. « Deux usages du stoïcisme : Deleuze, Foucault », *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, p. 41.

¹⁸⁹ Veyne, P. *La méditation interminable*, op., cit., 1988, p. 13.

¹⁹⁰ Il nous apparaît ainsi, par ailleurs, que le parcours philosophique de Michel Foucault peut être mis en parallèle (ceci est une image bien entendu) avec la structure argumentative de *La consolation* de Boèce (trad. de J.-Y. Guillaumin). Cette œuvre, unique dans l'Antiquité, nous présente une figure allégorique (*Philosophia*) dialoguant avec son élève (Boèce). Par son enseignement, *Philosophia* apporte la consolation de même qu'une certaine sérénité à ce personnage qui, à la veille de mourir, vers 524 de notre ère (on ne peut s'empêcher de penser au Socrate du *Criton* et, bien sûr, à celui du *Phédon*), occupe ses derniers instants de vie à méditer sur la condition humaine. Sorte de dialogue intérieur, la *Consolation* est l'œuvre d'un ministre déchu, faussement accusé de trahison, emprisonné et condamné à mort. Rédigé en prison et sorti de celle-ci dans le plus grand secret, ce texte est le dernier écrit de Boèce. Ce dialogue, nous rappelle Guillaumin, se déroule entre deux personnages : le Prisonnier et Philosophie. « Le Prisonnier de la *Consolation*, c'est l'homme qui doute [...]. Et Philosophie, c'est Boèce lui-même, mais le Boèce apaisé ». Ce dialogue met ainsi en scène deux Boèce qui « récapitulent en eux l'éternel combat intérieur ». Mais ce qui est intéressant pour nous ici, c'est la structure que prend le dialogue, une structure qui correspond à la métaphore médicale que l'on retrouve souvent dans les textes des Anciens. C'est-à-dire, en somme, que Philosophie entreprend, en médecin avisé, le traitement progressif qui doit rendre la santé à l'âme de son élève (Boèce lui-même). Cependant, ce traitement nécessite d'abord un *diagnostic* assez précis, un diagnostic (critico-historique) que l'on retrouve aussi, d'une certaine manière, dans la démarche généalogique et qui précède l'issue éthique, l'exploration, chez Foucault, d'un nouveau mode de subjectivation. Voir Boèce, *La consolation de Philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 12-13.

Ainsi, avons-nous relevé dans le précédent chapitre quelques-uns des maux diagnostiqués par Foucault. Nous examinerons dans les pages qui suivent le « remède » que Foucault a, selon nous, envisagé d'administrer contre l'assujettissement identitaire ou plutôt devrions-nous parler d'issue ? Michel Foucault, particulièrement dans ses derniers travaux, explore et expérimente même une issue éthique, sorte d'échappatoire, de point de fuite qui « ouvrirait » d'autres possibilités. Foucault dit d'ailleurs à propos de lui-même : « Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même la chose qu'auparavant »¹⁹¹.

*

« Longtemps nous aurions supporté, et nous subirions aujourd'hui encore, un régime victorien. [...] Au début du XVII^e siècle encore, une certaine franchise avait cours, dit-on. Les pratiques ne cherchaient guère le secret ; les mots se disaient sans réticence excessive, et les choses sans trop de déguisement ; on avait, avec l'illicite, une familiarité tolérante. [...] À ce plein jour, un rapide crépuscule aurait fait suite, jusqu'aux nuits monotones de la bourgeoisie victorienne. La sexualité est alors soigneusement renfermée. Elle emménage », écrit Michel Foucault dans *La Volonté de savoir*¹⁹².

C'est dire qu'à une liberté relative et de bon ton, ou tout se dit et s'écrit assez librement et parfois même avec enthousiasme, succéderait une ère de répression, une pratique du secret et du soupçon. Le monde de la liberté céderait, au XIX^e siècle, devant les impératifs économiques du capitalisme naissant. Depuis lors, la répression serait croissante d'où notre désir si grand et acharné même, à réclamer une révolution ou, plus modestement, des changements de l'ordre de la libération. Ainsi, puisque « le sexe est réprimé, c'est-à-dire voué à la prohibition, à l'inexistence et au mutisme, le seul fait d'en parler, et de parler de sa répression, a comme une allure de transgression délibérée. Qui tient ce langage se met jusqu'à un certain point hors pouvoir ; il bouscule la loi ; il anticipe, tant soi peu, la liberté future »¹⁹³. C'est ce que Foucault nomme le « bénéfice du locuteur », ce qui, implicitement, renverrait à une conception purement répressive du pouvoir. Mais voilà, il

¹⁹¹ Foucault, M. « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 281, p. 861.

¹⁹² VS, p. 9.

¹⁹³ VS, p. 13.

n'en est rien pense Foucault. L'hypothèse répressive (ailleurs le modèle de souveraineté¹⁹⁴) ne correspond pas au pouvoir, au pouvoir entendu ici bien plus comme une tension, un rapport de forces (au sens nietzschéen), que comme une instance simple qui dit non. C'est dire, qu'à bien des égards, le pouvoir dit oui, produit, mais cela nous l'avons déjà mentionné.

Dans *La Volonté de savoir*, – et c'est ce qui va mener à la constitution d'une science de la sexualité – Foucault remarque que la mise en discours du sexe, « loin de subir un processus de restriction, a au contraire été soumise à un mécanisme d'incitation croissante ; que les techniques de pouvoir qui s'exercent sur le sexe n'ont pas obéi à un principe de sélection rigoureuse mais au contraire de dissémination et d'implantation des sexualités polymorphes »¹⁹⁵. À cet égard, la confession « moderne », c'est-à-dire obligatoire et réellement réglementée, qui apparaît en 1215 avec le concile de Latran IV, est une réelle rupture qui, selon lui, va faire de l'homme une « bête d'aveu ». La pastorale chrétienne dit-il, a « inscrit comme devoir fondamental la tâche de faire passer tout ce qui a trait au sexe au moulin sans fin de la parole »¹⁹⁶. Le régime de vérité-savoir s'ancre ici à même le sujet qui parle, le sujet de désir d'où, justement, le déplacement qu'opère Foucault, à la suite de ce premier ouvrage sur « le sexe », du côté du plaisir¹⁹⁷. Mais déjà, dans l'ouvrage de 1976, il est question des *ars erotica*. Voici brièvement ce que Foucault nous dit en 1976, l'année qui suit la publication de *Surveiller et punir*. La pastorale chrétienne, comme mode de gouvernement, qui veut et cherche à savoir « la vérité de ce que nous sommes », qui fait parler l'individu, érige celui-ci en objet de connaissance, objectivise le sujet. C'est dire que les identités se constituent dans l'immanence de l'histoire¹⁹⁸. La question de l'aveu touche ainsi à « l'histoire de la vérité et de la subjectivité dans l'Occident »¹⁹⁹. Nous sommes, ici

¹⁹⁴ Voir « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, 1997, p. 21-55.

¹⁹⁵ VS, p. 21.

¹⁹⁶ VS, p. 30.

¹⁹⁷ Ce diagnostic du « régime de vérité », régime qu'inaugure l'Occident chrétien des premiers siècles de notre ère, a une importance capitale. C'est celui-ci qui permet, dans le prolongement critique, d'entrevoir l'avenir. C'est à partir de ce diagnostic (issue de la généalogie) que Foucault peut entrevoir le changement, c'est-à-dire un nouveau mode de subjectivation et donc d'autres types de rapport avec la vérité pour le sujet aujourd'hui.

¹⁹⁸ Dans les dernières pages de son best-seller de 1966, Foucault fait le même constat historique lorsqu'il écrit : « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente », p. 398.

¹⁹⁹ Foucault, M. « Interview de Michel Foucault », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 349, p. 1477.

encore, du côté de la constitution du sujet. Le premier tome de *l'Histoire de la sexualité* poursuit, en quelque sorte, le diagnostic. L'ouvrage soutient la thèse, à l'encontre des idées reçues, d'une sexualité non pas uniquement réprimée mais bien plutôt produite²⁰⁰.

L'austérité chrétienne nous apparaît ainsi dans sa dimension productive.

Foucault tente, à travers l'analyse des pratiques, non pas de reconstituer la globalité de la réalité, mais plutôt de signaler comment certaines pratiques fonctionnent, agissent sur la réalité ; en somme, comment le réel se constitue à travers des pratiques (productives). Et c'est en examinant comment la sexualité et le sujet du désir ont été produits que Foucault est en mesure d'observer le type de rationalité (le rapport qui existe entre le savoir et la vérité) qui rend possible cette production. Cette reconstitution-déconstruction permet d'apercevoir la non-neutralité de la vérité et de « comprendre » comment nous sommes devenus ce que nous sommes. Fragilisant ainsi la « naturalité des objets », montrant qu'ils ont une histoire faite de luttes diverses, il ouvre la possibilité à la création d'une autre réalité, d'un avenir meilleur. Cet avenir, « le maintenant de notre avenir »²⁰¹, Foucault le cherche du côté non pas de la constitution du sujet, de son édification du *dehors*, mais du côté de « l'intériorité ». Des pratiques d'objectivation, Foucault passe aux pratiques de subjectivation. Il examine maintenant le processus inverse, l'édification du sujet du « dedans » plutôt que du « dehors ». Voilà comment s'organise le « passage » du politique à l'éthique²⁰².

²⁰⁰ Ce livre-programme qui devait servir d'introduction à cinq autres ouvrages (*La chair et le corps*, *La croisade des enfants*, *La femme, la mère et l'hystérique*, *Les pervers* et *Populations et races*) renverse le schéma des luttes et révoltes traditionnelles, c'est-à-dire marxistes.

²⁰¹ Deleuze, G. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1991, p. 107.

²⁰² En 1977, Foucault publie l'introduction de *La vie des hommes infâmes*, un projet de livre qui le préoccupe depuis *l'Histoire de la folie*, mais qui ne verra le jour sous cette forme qu'en 1982 sous le titre *Le désordre des familles*. Ce projet, une espèce d'anthologie du malheur, consiste à publier des textes qui « soient une pièce dans la dramaturgie du réel [...], un épisode dans une bataille. [...] quelque chose de gris et d'ordinaire au regard ». À propos de ces archives exhumées, Foucault dit aussi : « Toutes ces vies qui étaient destinées à passer au-dessous de tout discours et à disparaître sans avoir jamais été dites n'ont pu laisser de traces [...] qu'au point de leur contact instantané avec le pouvoir. [...] On me dira : vous voilà bien, avec toujours la même incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté [...] toujours le même choix, du côté du pouvoir, de ce qu'il dit ou fait dire ». Voir « La vie des hommes infâmes », *Dits et écrit II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, n. 198, p. 240 et 241. Ainsi, Foucault est conscient qu'il traite « toujours » des effets du pouvoir et de la vérité sur le sujet, du sujet constitué. C'est peut-être cela qui explique un certain silence qui suit la publication de *La volonté de savoir* en 1976. Ce qui voudrait dire que dès 1977, Foucault cherche à explorer, à franchir la ligne, c'est-à-dire à analyser l'autre versant du sujet, le sujet qui travaille à sa propre création, le sujet qui s'auto-constitue. Cette hypothèse est brièvement mentionnée par F. P. Adorno dans *Le style du philosophe, Foucault et le dire vrai*, Paris, Kimé, 1996, p. 80. Par ailleurs, dans son cours « *Sécurité, territoire et population* » en 1977-1978, Foucault, évoque la littérature anti-machiavélienne du début du XVI^e siècle et traite du gouvernement de soi-même tout en rappelant un écrit de F. de La Mothe Le Vayer qui

3.1 D'une austérité à une autre

Foucault, poursuivant ses analyses au sujet du désir et des plaisirs, soulignera ainsi que l'austérité du christianisme, qui se manifeste par la morale du code et sa stricte prescription, n'est pas unique. Il relèvera que le principe d'une tempérance rigoureuse et sa méticuleuse application ne datent ni de l'ère chrétienne ni même de l'Antiquité tardive²⁰³. Les Grecs ont eux aussi problématisé « les pratiques sexuelles », ils se sont interrogés sur le comportement sexuel et ont soupçonné les plaisirs. La philosophie grecque, constate Foucault, a formulé la première l'idée selon laquelle l'activité sexuelle pouvait être périlleuse. Elle a fait de cette activité une préoccupation morale.

Cette austérité grecque, relative à l'usage des plaisirs, s'est cependant constituée, organisée et a été vécue de façon différente, sous la forme d'*aphrodisia*, d'actes de plaisir qui impliquent la mesure. C'est donc dire que d'autres pratiques d'austérité, qui elles-mêmes impliquent un autre type de morale, ont été envisagées avant celles de la pastorale chrétienne. Cela signifie par ailleurs que l'austérité sexuelle « précocement recommandée par la philosophie grecque ne s'enracine pas dans l'intemporalité d'une loi qui prendrait tour à tour les formes historiquement diverses de la répression »²⁰⁴, bien au contraire. Cette histoire relève plutôt de l'éthique, justement entendue « comme l'élaboration d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme sujet d'une conduite morale »²⁰⁵. Ainsi, avant le monachisme, la vérité, par exemple, n'était pas cherchée à l'intérieur du moi, la « vérité se trouvait ailleurs, dans les principes de la vie juste ou dans la santé totale »²⁰⁶. Foucault franchit *la ligne*, et de poursuivre :

« Voyez-vous, ce qui m'a frappé en parcourant cette histoire de la sexualité, c'est la relative stabilité des codes de restrictions et de prohibitions à travers le temps : les hommes n'ont guère été plus inventifs pour leurs interdits que pour

souligne qu'il existe trois type de gouvernements. Et au centre de cette typologie apparaît le gouvernement de soi. De ce fait, c'est notre hypothèse, il est difficile, surtout après la publication ces jours-ci de ce cours par M. Senellart, de continuer à croire à un tournant qui aurait eu lieu quelque part en 1982-84, comme le pensent F. Gros et Y. C. Zarka, pour ne nommer que ceux-là.

²⁰³ Foucault, M. *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Tell », 1987. p. 322. Désormais désigné par le signe *UP*, suivi du numéro de page.

²⁰⁴ *UP*, p. 323-324.

²⁰⁵ *UP*, p. 324.

²⁰⁶ Foucault, M. « Interview de Michel Foucault », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 349, p. 1478.

leurs plaisirs. Mais je pense que la façon dont ils intégraient ces prohibitions dans un rapport à soi est entièrement différente. Je ne crois pas que l'on puisse trouver aucune trace de ce qu'on pourrait appeler « normalisation », par exemple, dans la morale philosophique des Anciens. La raison en est que l'objectif principal, la cible essentielle recherchée par cette morale était d'ordre esthétique »²⁰⁷.

Cette autre austérité a donc ici tout à voir avec les pratiques de soi. Il s'agit d'une morale (voir plutôt d'une éthique) non légaliste, étrangère même au système légal et dont l'égard premier va à une constitution de soi semblable à la création d'une œuvre d'art. La réflexion sur le comportement sexuel comme domaine moral, chez les Grecs, n'a pas été une manière « d'intérioriser, de justifier ou de fonder en principes des interdits généraux imposés à tous; ce fut plutôt une manière d'élaborer [...] une esthétique de l'existence, l'art réfléchi d'une liberté perçue comme jeu de pouvoir »²⁰⁸. Foucault s'étonne ainsi que, « dans notre société, l'art n'ait plus de rapport qu'avec les objets, et non pas avec les individus ou avec la vie »²⁰⁹.

Après l'exposé de la fabrication des sujets, le philosophe de « la déprise de soi » explore un nouveau mode de subjectivation. Cette exploration d'une nouvelle conception de l'identité du sujet, une conception dynamique et processuelle, qui débute et se poursuit tout au long des années 70 et 80, passe par les notions de gouvernement (de soi et des autres) et de technique de soi²¹⁰.

Ainsi, l'objectif des deux derniers livres de Foucault est de faire une histoire de la sexualité comme expérience, « si on entend par expérience la corrélation, dans la culture, entre

²⁰⁷ Foucault, M. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 344, p. 1429. Nous voyons poindre explicitement ici l'issue foucauldienne, comme si le style pouvait répondre à la norme. Il apparaît donc que pour Foucault, il est possible d'échapper ou plutôt de résister au biopouvoir, au pouvoir sur la vie, en travaillant sur soi, en s'inventant ou en se réinventant un peu soi-même en faisant de notre vie quelque chose comme une œuvre d'art.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 1445.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 1436.

²¹⁰ Michaud, Y. *op. cit.*, 2000, p. 11. Pour Michaud, ce qui fait le pont entre le politique et l'éthique, marque le passage (dans la continuité) entre les années 70 et 80, c'est la notion de gouvernementalité. Michaud explique donc la continuité du parcours de Michel Foucault à l'aide de ce dernier concept. Nous sommes entièrement d'accord avec lui à ce sujet, mais néanmoins, le souci du présent, cette attitude de modernité selon Foucault, marque aussi considérablement l'ensemble de son parcours. Notre intérêt pour la démarche généalogique nous a donc fait privilégier davantage le thème du présent afin d'éclairer la continuité dans l'œuvre foucauldienne.

domaine de savoir, types de normativité et formes de subjectivité »²¹¹. Les acquis diagnostiqués de même que la démarche historico-critique demeurent donc sollicités. Foucault souligne : « le travail que j'avais entrepris antérieurement – soit à propos de la médecine et de la psychiatrie, soit à propos du pouvoir punitif et des pratiques disciplinaires – m'avait donné les outils dont j'avais besoin »²¹². Ainsi poursuit-il la généalogie et c'est pour cela qu'il n'effectue ni l'histoire des conceptions successives du désir ni celle des comportements vis-à-vis un *objet naturel*²¹³ qui aurait pour nom la sexualité. Ce qu'examine Foucault, ce qu'il cherche à dégager, c'est plutôt la façon dont, pendant des siècles, l'homme occidental a été « amené à se reconnaître comme sujet de désir »²¹⁴. Il amorce le même genre de déplacement (théorique) qu'il a opéré afin d'analyser « le progrès des connaissances » et « les manifestations du pouvoir ». Ce mouvement l'a amené à se pencher sur les diverses pratiques discursives qui organisent le savoir de même que sur les différents mécanismes d'ordre stratégique « et les techniques rationnelles qui articulent l'exercice des pouvoirs »²¹⁵. Cette fois-ci, appliquant la même « transversalité », il entreprend, afin d'analyser ce qui est désigné comme « le sujet », « de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet »²¹⁶. Ce que nous montre cette généalogie des pratiques de soi est que le sujet est une œuvre, qu'il est également le produit d'un travail éthique. Et justement, ce travail éthique, « dont les pratiques sexuelles ne seront plus finalement que l'expérience privilégiée, le paradigme, relève d'une culture de soi, d'un ensemble de pratiques réfléchies et problématisées qui président au travail de mise en forme dont le résultat est la constitution de soi comme sujet éthique »²¹⁷. Ce travail de « mise en forme » éthique que Foucault nomme la subjectivation et qui doit être envisagée

²¹¹ UP, p. 10.

²¹² UP, p. 11.

²¹³ Au sujet de cette notion « d'objet naturel », Paul Veyne écrit : « Nous méconnaissions que chaque pratique, telle que le tout de l'histoire la fait être, engendre l'objet qui lui correspond, de même que le poirier fait des poires et le pommier des pommes ; il n'y a pas d'objets naturels, il n'y a pas de choses. Les choses, les objets ne sont que les corrélats des pratiques. L'illusion d'objet naturel (« les gouvernés à travers l'histoire ») dissimule le caractère hétérogène des pratiques [...] ». Voir *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, coll. « Point », 2002, p. 402.

²¹⁴ UP, p. 12.

²¹⁵ UP, p. 12.

²¹⁶ UP, p. 13.

²¹⁷ Pradeau, J.-F., « Le sujet ancien d'une éthique moderne », *Foucault le courage de la vérité*, Paris, PUF, coll. « débats philosophiques », 2002, p. 133.

comme étant l'ensemble du travail de soi sur soi, est un travail poétique (de création) en l'occurrence, et qui s'effectue à l'aide d'exercices spirituels²¹⁸.

Ces exercices correspondent à la totalité des expériences, émanant de doctrines philosophiques particulières, que des individus ou groupes d'individus font pour prendre soin d'eux-mêmes²¹⁹. À l'origine de ces pratiques nous avons la célèbre formule socratique : « Prends souci de toi-même »²²⁰ qui révèle justement « à l'individu qu'il peut diriger sa vie, que son moi a une valeur propre »²²¹. Ce qui fait dire à Pierre Hadot que : « Platonisme, aristotélisme, épicurisme, stoïcisme s'accordent pour reconnaître la liberté intérieure »²²². Et cette liberté, ce rapport du philosophe à lui-même, pour l'étudier, c'est bel et bien l'ensemble des exercices spirituels qu'il faut explorer²²³.

3.2 Exercices philosophiques et culture de soi

Dans l'Antiquité, ces exercices distinguent le philosophe du non-philosophe. Le premier est, avant toute chose, un personnage qui se distingue par sa culture, mais surtout par son mode de vie²²⁴, par un style de vie volontairement choisi. En effet, les philosophes vivent « dans le monde, avec leurs concitoyens, et pourtant ils ne vivent pas avec les autres. Ils se distinguent des autres par leur conduite morale, leur franc-parler, leur manière de se nourrir

²¹⁸ Il est important de remarquer que Foucault applique au « sujet » la même stratégie de renversement qu'il a utilisé dans ses analyses des mécanismes du pouvoir. Au même titre que le pouvoir n'est pas que répression et interdit, dans la mesure où il dit oui, qu'il est créateur et émane aussi « d'en bas » nous dit-il, le sujet n'est pas uniquement « un objet créé », façonné par des instances identitaires. Il est lui-même créatif, libre de se constituer lui-même, libre de travailler à la stylisation de lui-même. Et cet espace de liberté qui permet la construction de soi, chez les Anciens, existe aujourd'hui encore dans la mesure où, entre autres, le pouvoir, pense Foucault, doit être envisagé comme rapports de force. Le pouvoir, dans sa dynamique relationnelle, « fonctionne » donc à la liberté. Ainsi, les analyses des années 70 sont constitutives, rendent possible (au moins au niveau théorique), l'issue éthico-politique qu'envisage Foucault dans ses derniers travaux.

²¹⁹ Par-delà le discours philosophique et toute rationalité discursive, ces pratiques, ces actes, incarnent des formes de vie philosophique, la philosophie proprement dite.

²²⁰ *Alcibiade*, 102 d ; *Apologie de Socrate*, 36 c.

²²¹ Hadot, P. *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'âne d'or », 1998, p. 247.

²²² *Ibid.*, p. 247.

²²³ *Ibid.*, p. 270.

²²⁴ À ce sujet Veyne écrit : « Puisqu'une « philosophie » [...] n'est pas faite pour être jugée intéressante ou vraie, mais pour changer l'existence de chacun et la rendre heureuse, il faut la mettre en pratique en des « exercices » incessants ; « exercice » se dit en grec *mélété*, mot que les Romains ont cru identique à leur propre verbe méditer ». Voir l'essai de P. Veyne dans *De la tranquillité de l'âme*, op., cit., 1988, p. 21.

ou de se vêtir, leur attitude à l'égard des richesses et des valeurs conventionnelles »²²⁵. Il y a quelque chose d'étranger (*atopos*) chez eux, presque d'inclassable. Adhérer à une doctrine philosophique dans l'Antiquité, faire partie d'une école, c'est choisir un certain mode de vie, des pratiques et des comportements. C'est donc opter délibérément pour une certaine austérité, une culture de soi, vécue au quotidien²²⁶. La matérialité de cette culture de soi est constituée par les exercices de maîtrise de soi, maîtrise des plaisirs et des peines, maîtrise des douleurs et de tous les autres sentiments immodérés qui découlent d'événements contingents. Cela, afin d'éviter l'*ubris*, la démesure, et ainsi faire de soi-même le sujet moral de sa propre conduite.

Il importe ainsi de souligner à nouveau que cette forme d'austérité n'est pas imposée, uniformément et universellement à l'ensemble indifférencié de ce que nous nommerions aujourd'hui le corps social, tel un code proprement moral comme dans la pastorale chrétienne. C'est donc dire que l'individu n'est pas directement confronté à une normativité stricte, bien au contraire. Que ce soit dans les domaines de l'érotique philosophique, de la diététique ou de la gouverne domestique, un même régime d'économie d'énergie est imposé mais au soi par le soi. « Affaire de style, en quelque sorte : l'homme est appelé à tempérer sa conduite en fonction de la maîtrise qu'il entend exercer sur lui-même, et la modération avec laquelle il veut faire jouer sa maîtrise sur les autres »²²⁷. Par conséquent, Foucault oppose directement l'éthique ancienne du style, celle qui concourt à l'élaboration de soi, à la morale chrétienne qui régleme et régente l'ensemble des individus par la loi. Ainsi, dans le cadre du mariage, par exemple, Foucault écrit :

« Le principe d'une fidélité conjugale parfaite sera dans la pastorale chrétienne un devoir inconditionnel pour qui se préoccupe de son salut. En revanche, dans cette morale inspirée par le stoïcisme, c'est pour satisfaire aux exigences propres du rapport à soi, pour ne pas blesser ce qu'on est par nature et par essence, pour s'honorer soi-même comme être raisonnable qu'il convient de

²²⁵ Hadot, P. 1998, *op. cit.*, p. 267.

²²⁶ Dans son cours (inédit) du 23 février 1983, Foucault traite de la réalité de la philosophie et, à cet égard, il mentionne justement que le réel de la philosophie se trouve dans les *pragmata*, dans les pratiques mêmes de la philosophie. Ainsi, écrit Gros, « la philosophie ne trouve sa réalité que de faire l'objet d'un exercice patient et appliqué », un exercice de soi sur soi. Et Foucault de dire : « le discours philosophique ne sera réel que d'être accompagné, soutenu et exercé comme une pratique, à travers une série de pratiques. [...] Que celui qui philosophe ait à cohabiter avec elle, c'est cela qui va constituer la pratique même de la philosophie et sa réalité. *Sunousia* cohabitation, *suzein* vivre avec ». Voir *Le magazine littéraire*, n. 435, oct. 2004, p. 60-61.

²²⁷ *UP*, p. 237.

faire, des plaisirs sexuels, un usage interne au mariage et conforme à ses fins. [...] Or, même dans les textes les plus détaillés sur la vie du couple, comme ceux de Plutarque, ce n'est pas une réglementation qui est proposée pour partager le permis et le défendu ; c'est une manière d'être, un style de rapports ; [...] les conseils sur la vie conjugale sont [...] pour ceux qui veulent donner à leur existence une forme honorable et belle. C'est l'universalité sans loi d'une esthétique de l'existence qui n'est pratiquée de toute façon que par quelques-uns »²²⁸.

Ainsi, *Le souci de soi* insiste-t-il sans relâche sur cet aspect stylistique, cet espace de liberté ou de choix possible qui s'offre à celui qui travaille sur lui-même, à celui qui pratique la philosophie, dans la mesure où la maîtrise de soi entraîne un gain de liberté à travers, justement, la production de soi-même. Cette attention envers soi-même, par laquelle un individu se constitue en sujet de ses propres actions, fait l'objet d'un chapitre particulièrement important qui, dans ce dernier livre, s'intitule justement : *La culture de soi*. Ce dernier thème est d'ailleurs si cher à Foucault qu'il y consacrera la totalité du cours de 1981-1982 : *L'herméneutique du sujet*²²⁹. Dans ce chapitre, Foucault s'intéresse davantage au stoïcisme impérial, c'est-à-dire au stoïcisme de Sénèque (-4 – 65), d'Épictète (50 – 130) et de Marc Aurèle (121 – 180). Ce stoïcisme qui fait la promotion d'interdits nouveaux sur certains actes et, de ce fait, manifeste une austérité plus grande qu'au IV^e siècle avant notre ère, insiste surtout sur l'attention qu'il convient de porter à soi-même. Les inflexions sensibles qui conduisent à la majoration de l'austérité sont dues, pense Foucault, à l'intensification des rapports à soi. Il se met donc à étudier les *Entretiens* d'Épictète, la *Lettre à Ménécée* d'Épicure et celles à Lucilius de Sénèque en insistant sur la culture de soi, l'application à soi comme art de l'existence dans le but avoué de « se faire soi-même » (*se facere*) ou de « se transformer soi-même » (*se formare*). Tout ce vocabulaire désigne ou renvoie en fait au souci de soi (*cura sui*), thème consacré par Socrate. Ainsi, écrit Foucault, « Le souci de soi, pour Épictète, est un privilège-devoir, un don-obligation qui nous assure la liberté en nous astreignant à nous prendre nous-même comme objet de toute notre application » et il ajoute : « C'est dans la mesure où il est libre et raisonnable – et libre d'être raisonnable – que l'homme est dans la nature l'être qui a été commis au souci de lui-même »²³⁰. De plus, dans la mesure où nous apprenons à vivre tout

²²⁸ Foucault, M. *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1984, p. 215.

Désormais désigné par le signe SS, suivi du numéro de page.

²²⁹ Gros, F. « Situation de cours », dans *L'herméneutique du sujet*, op. cit., 2001, p. 489.

²³⁰ SS, p. 62.

au long de notre existence, le souci de soi (*l'epimeleia heautou*) est une préoccupation continuelle. Mais bien plus qu'une forme d'attention ou d'attitude, *l'epimeleia*, cette application à soi, requiert « tout un ensemble d'occupations »²³¹. Cette forme de souci exige une constance dans les exercices, un labeur permanent dans le travail du sujet sur lui-même. Concrètement, s'occuper de soi implique tout un ensemble de tâches pratiques, d'exercices proprement dits. Ceux-ci comprennent des régimes alimentaires, divers soins corporels, des exercices physiques, de la méditation et des lectures de même que la prise de notes et, bien sûr, l'écriture²³². Mais ces exercices ne seraient pas complets sans la présence de l'autre, comme le dit si bien Sénèque dans la lettre XLVIII : « Il faut vivre pour autrui si l'on veut vivre pour soi »²³³. Ce qui signifie que les exercices philosophiques ou spirituels comprennent aussi des entretiens, de la correspondance de même qu'une sollicitation de conseils auprès de l'ami mais également auprès du confident ou même du directeur de conscience. Autour du souci de soi-même « toute une activité de parole et d'écriture s'est développée, où sont liés le travail de soi sur soi et la communication avec autrui »²³⁴, c'est-à-dire tout un ensemble de pratiques sociales.

L'objectif commun de ces pratiques de soi ou le principe directeur de ces exercices de maîtrise, aussi différents soient-ils, est la *conversio ad se*. Cette conversion implique un déplacement du regard, rappelle Foucault, un déplacement vers le soi. Ce qui ne signifie pas, comme nous venons de le mentionner, qu'il n'y a plus de place pour autre chose que pour soi. Tout au contraire, s'occuper de soi c'est aussi se consacrer aux autres. Cela signifie uniquement qu'il est souhaitable que, dans la totalité des activités du soi, le sujet garde à l'esprit « que la fin principale qu'on doit se proposer est à chercher en soi-même, dans le rapport de soi à soi »²³⁵ et non dans les mondanités oiseuses. Sorte de trajectoire qui opère une convergence vers le soi, une concentration ou un recentrage, cette conversion

²³¹ SS, p. 65.

²³² L'écriture est d'ailleurs au centre des pratiques éthiques chez Foucault, nous y reviendrons.

²³³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, (trad. P. Miscevic), Paris, Presse Pocket, coll. « Agora les classiques », 1990, p. 12.

²³⁴ SS, p. 67. Il n'est pas vain de rappeler ici que l'ensemble du *corpus epistolaris* de Sénèque est placé sous le signe de l'*amicitia*. Par ailleurs, Cicéron, dans son traité *De l'amitié*, dit que l'ami est un autre soi-même. Il souligne aussi que pour aimer et se soucier d'autrui il faut d'abord s'aimer et se soucier de soi-même. Le souci de soi, loin de conduire le sujet à la solitude de l'égoïsme ou même au dandysme, excepté si l'on comprend ce dernier terme au sens baudelairien, est ainsi une sorte de propédeutique, une pratique qui conduit à l'intensification des rapports avec autrui. Voir Cicéron, *L'amitié*, (trad. F. Combès), Paris, Les Belles Lettres, 1998.

²³⁵ SS, p. 81.

à soi, c'est-à-dire le fait de faire de soi le centre, le *centrum* de ses occupations, permet justement d'échapper aux dépendances, de trouver la « plénitude » de la terre ferme. Ainsi, en évitant tous les asservissements finit-on par se rejoindre soi-même, par faire du soi un abri, une « citadelle intérieure ». Il résulte de cette prise de possession de soi un plaisir certain, le plaisir d'être à soi. L'expérience de soi « qui se forme dans cette possession n'est pas simplement celle d'une force maîtrisée, ou d'une souveraineté exercée sur une puissance prête à se révolter ; c'est celle d'un plaisir qu'on prend à soi-même »²³⁶.

L'important est d'être à soi et, pour ce faire, il faut se garder de s'abandonner aux « affaires du monde »²³⁷, à trop de diversions. Le bonheur du sage en dépend car, comme le rappelle Sénèque : « Le sage ne dépend pas d'autrui ; il n'attend pas la faveur de la fortune ou la faveur d'un homme ; sa félicité vient de lui-même »²³⁸. Ce qui le rend heureux (felicitare) ou lui procure le bonheur (felicitas), il le retrouve en lui.

Le sujet, dans ces pratiques, semble ici, au plus près de *la vérité*. Il n'est pas sujet *de* la vérité, c'est-à-dire qu'historiquement il n'est pas totalement déterminé, comme assujéti à celle-ci, à ses principes. Il n'est pas prisonnier du rapport à l'autre qui se fait le médiateur de la vérité et par le fait même se trouve à être un agent de sa production. Le rapport sujet-vérité dans les pratiques de soi est tout le contraire du rapport sujet-vérité que nous retrouvons au sein du pouvoir pastoral, ce pouvoir individualisant qui sonde les âmes et qui « implique une connaissance de la conscience et une aptitude à la diriger »²³⁹. Être au plus près du dire-vrai (*parrhêsia*), voilà l'autre rapport que le sujet constituant « entretient » avec la vérité, un rapport qui aujourd'hui, pour Foucault, prend la forme de la contestation et de la résistance au pouvoir pastoral, au pouvoir du pasteur, au pouvoir du salut²⁴⁰. Une vérité qui prend forme et s'exprime, en fait, se manifeste dans l'acte même de résistance. Prendre le contre-pied du soi chrétien, de celui qui avoue, de cette parole dirigée, produite *par* et *pour* un autre. Le franc-parler, le dire-vrai, le courage de la vérité, autant de manières de traduire : *parrhêsia*, cette franchise du soi qui éclate dans la lumière des actes

²³⁶ SS, p. 83.

²³⁷ Dans son cours du 10 février 1982, Foucault parle plutôt de « se détourner des choses du monde ». HS, p. 210.

²³⁸ Bréhier, É., *Les stoïciens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 786.

²³⁹ Dreyfus D. et P. Rabinow, *op. cit.*, 1984, p. 305.

²⁴⁰ Le christianisme est justement une religion du salut qui se donne comme tâche de conduire le sujet d'une condition ou d'une réalité à une autre, c'est-à-dire « de la mort à vie, du temps à l'éternité ». Voir Foucault, M. « Les techniques de soi », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 363, p. 1623.

posés. Un sujet-véridique dans l'attitude par opposition à une vérité révélée que l'autre m'exhorte et m'arrache²⁴¹.

Foucault distingue bien, à cet égard, la conversion comme *metanoia* (chrétienne), c'est-à-dire trans-subjective, en rupture avec le soi²⁴², de la conversion hellénique et romaine plus près de l'*epistrophê* platonicienne et qui est caractérisée plutôt comme auto-subjectivation²⁴³. Ce qui est en jeu ici, ce qui importe pour Foucault, c'est la possibilité pour le sujet « d'être vrai » sans l'intermédiaire du directeur de conscience, cette figure qui incarne un type bien précis de pouvoir et de rapport sujet-vérité²⁴⁴. La *parrhêsia*, un autre régime de parole, par opposition à l'aveu. C'est donc presque « naturellement », dirons-nous peut-être un jour, que Foucault ouvre son historiographie par-delà Cassien à la recherche d'une certaine autonomie créatrice pour le sujet lui-même, par-delà, aussi, l'aliénation « à une foi pré-donnée »²⁴⁵. D'ailleurs, dès 1964, dans un texte sur Klossowski, Foucault traite de « la lumière grecque » qui parcourt « en éclair le fond de la nuit chrétienne »²⁴⁶. Faire un bond, « sauter par-dessus l'ère chrétienne pour retrouver des problématiques susceptibles de favoriser des pratiques contemporaines »²⁴⁷, voilà ce qui peut expliquer l'usage de la philosophie antique. Car ces textes de l'Antiquité sur lesquels

²⁴¹ Gros, F. « La *parrhêsia* chez Foucault », *Foucault le courage de la vérité*, Paris, PUF, coll. « débats philosophiques », 2002, p. 156-157.

²⁴² Foucault, M. « Les techniques de soi », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 363, p. 1631. Dans cette conférence Foucault traite des deux grandes formes de révélation de soi chez les chrétiens, c'est-à-dire l'*exomologêsis* et l'*exagoreusis*. Il souligne que ces deux pratiques de révélation ont en commun un même type de renoncement à soi.

²⁴³ *HS*, p. 206.

²⁴⁴ Ce rapport, en regard au présent du sujet, est constamment problématisé chez Foucault comme il le souligne lui-même lorsqu'il écrit : « Mon objectif, depuis plus de vingt-cinq ans, est d'esquisser une histoire des différentes manières dont les hommes, dans notre culture, élaborent un savoir sur eux-mêmes : l'économie, la biologie, la psychiatrie, la médecine et la criminologie. L'essentiel n'est pas de prendre ce savoir pour argent comptant, mais d'analyser ces prétendues sciences comme autant de « jeux de vérité » qui sont liés à des techniques spécifiques que les hommes utilisent afin de comprendre qui ils sont ». Voir Foucault, M. « Les techniques de soi », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 363, p. 1603. Ailleurs, il dit, parlant de ses derniers livres : « Je ne crois pas qu'il y ait une grande différence entre ces livres et les précédents. On désire beaucoup quand on écrit des livres comme ceux-là modifier du tout au tout ce qu'on pense et se retrouver à la fin tout autre que ce qu'on était au départ. Puis on s'aperçoit qu'au fond on a changé relativement peu. On a peut-être changé de perspective, on a tourné autour du problème, qui est toujours le même, c'est-à-dire les rapports entre le sujet, la vérité et la constitution de l'expérience ». Voir Foucault, M. « Une esthétique de l'existence », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 357, p. 1550.

²⁴⁵ Conche, M. « Le retour de la philosophie à son essence grecque », *L'avenir de la philosophie est-il grec ?*, Montréal, Fides, coll. « Noesis », 2002, p. 217.

²⁴⁶ Foucault, M. « La prose d'Actéon », *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 21, p. 355.

²⁴⁷ Pradeau, J.-F. *op. cit.*, 2002, p. 148.

se penche attentivement Foucault « invitent à une pratique de soi et de la vérité où se joue la libération du sujet plutôt que son enfermement dans une camisole de vérité [...]. Le sujet et la vérité ne sont pas noués ici, comme dans le christianisme, de l'extérieur et comme par une prise de pouvoir surplombante, mais depuis un choix irréductible d'existence »²⁴⁸.

Par le choix d'une existence et de son corollaire de pratiques, voilà comment stratégiquement Foucault semble vouloir résister à l'intolérable normalisation. La résistance doit littéralement prendre appui sur la situation (répétition d'événements) qu'elle cherche à combattre. C'est cela qui l'entraîne du côté de l'exploration du style et des plaisirs. S'affranchir le plus possible de la loi et des identités normées, voilà l'objectif que poursuit Michel Foucault ; se déprendre, pour ainsi dire, des prescriptions identitaires. Ce dernier ne trouvera pas directement « la solution de rechange » chez les Grecs. Comme il le dit lui-même, « on ne trouve pas la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une époque par des gens différents »²⁴⁹. Foucault n'est pas un historien des solutions ! C'est plutôt en problématisant l'actualité, la pure actualité, en cherchant à faire l'histoire des problématiques qu'il cherche à inventer un mode de vie, en arrive à l'issue éthique, afin d'échapper à la morale universelle. C'est la raison,

« [...] pour laquelle le contexte précis des exercices spirituels grecs ne retient pas son attention, il est très clair que le recours aux Anciens ne sert qu'à trouver les conditions de possibilité d'une éthique des individus qui ne soit pas morale individualiste du repli [...] ». Ainsi, « les conditions de possibilité de cette éthique [...] sont d'ordre politique. La réflexion sur les modes de subjectivation anciens et contemporains devait mettre à jour une constitution de soi étrangère au modèle juridique [...] s'imposant à tous les individus »²⁵⁰.

Nous retrouvons donc ici encore la critique du sujet-substantiel. Foucault poursuit en fait la critique de ce type de conception du pouvoir rattaché au modèle juridico-humaniste. Et concrètement, en ce qui a trait au mode de vie éthique (aux modes de résistance), Foucault envisagera deux axes : le premier tend à définir « une politique de l'amitié », le second

²⁴⁸ Gros, F. « Situation du cours », dans *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 492. Gros parle de « libération », une notion qui peut porter à confusion.

²⁴⁹ Foucault, M. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 326, p. 1205.

²⁵⁰ Pradeau, J.-F. op., cit., 2002, p. 147.

explore le corps-plaisir, une « économie des plaisirs », car comme il le dit lui-même en 1979 à l'occasion du 25^e anniversaire du mouvement Arcadie²⁵¹, « le plaisir n'a pas de passeport, de carte d'identité »²⁵². C'est ce genre de sujet stylé, presque anonyme, au sens de non-identifié ou en tout cas qui affirme une non-identité, que cherche à élaborer Foucault. Il dira aussi, discutant de l'amitié entre hommes, dans « De l'amitié comme mode de vie », un entretien qu'il donne à la revue *Gai Pied* en avril 1981 : « Le problème n'est pas de découvrir en soi la vérité de son sexe, mais c'est plutôt d'user désormais de sa sexualité pour arriver à des multiplicités de relation »²⁵³. Un sujet « vrai » en somme, impliqué dans d'autres types de relations, un sujet autrement que seulement assujéti, voilà ce que recherche Foucault à la suite de ses prédécesseurs que sont Baudelaire et Nietzsche²⁵⁴. Il est persuadé d'ailleurs, depuis ses premières lectures de Nietzsche qui remontent à 1953, qu'il y a une histoire du sujet comme il y a une histoire de la vérité ou une histoire de la raison²⁵⁵.

C'est la raison pour laquelle la philosophie doit être critique. Il assigne d'ailleurs comme tâche à la philosophie, depuis la question kantienne « *Was ist Aufklärung ?* », de nous dire justement ce qu'est aujourd'hui, ce que nous sommes aujourd'hui. Toute la méthode foucauldienne, la généalogie en somme, a cette fonction critique de diagnostiquer le présent, de nous dire d'abord ce que nous sommes aujourd'hui. Puis, dans le second moment de la critique, une fois que le diagnostic est posé, il est possible, « en suivant les lignes de fragilité d'aujourd'hui », de « parvenir à saisir par où ce qui est et comment ce qui est pourrait ne plus être ce qui est. Et c'est en ce sens que la description doit être toujours faite selon cette espèce de fracture virtuelle, qui ouvre un espace de liberté, entendu comme

²⁵¹ Fondé en 1954 par André Baudry, le mouvement Arcadie a pour objectif de « faire admettre » l'homosexualité. Voir Eribon, D. *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994pp. 265-287.

²⁵² *Ibid*, p. 271. Foucault, à partir du début des années 70, s'interrogea à propos de la création d'un mode de vie homosexuel fondé sur l'amitié. Soulignons, par ailleurs, que déjà dans sa thèse sur la folie, il écrivait : « L'amour est désacralisé par le contrat ». *HF*, p. 104.

²⁵³ Foucault, M. « De l'amitié comme mode de vie », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 293, p. 982.

²⁵⁴ Malheureusement, cette exploration d'une issue éthique, cette forme concrète de résistance éthique, a rapidement pris fin avec le décès précoce de son auteur qui emporte avec lui « l'achèvement critique » de sa démarche. De plus, l'inachèvement nécessaire du projet foucauldien, c'est-à-dire son caractère non systémique, nous oblige à puiser dans une multitude de textes et éventuellement de cours. Nous croyons, par ailleurs, qu'avec la publication des cours du Collège de France, une publication qui est loin d'être terminée, il sera de plus en plus évident que les ruptures qui sont si manifestes pour certains commentateurs ne sont en fait que des effets de surface.

espace de liberté concrète, c'est-à-dire de transformation possible »²⁵⁶. D'où l'importance de l'histoire qui, dans cette approche critique, sert à montrer, nous l'avons déjà dit, l'absence d'objets naturels. En d'autres mots, l'histoire a pour fonction, chez Foucault, de nous montrer que ce qui est n'a pas toujours été ainsi, ce qui ouvre les possibilités de faire et de penser autrement. D'ailleurs Foucault lui-même dit de ses travaux qu'ils sont un « exercice philosophique » pragmatique dont l'enjeu serait de savoir « dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et peut lui permettre de penser autrement »²⁵⁷. Voilà le sens ou le rôle de la philosophie. Un sens, il nous semble, que nous retrouvons chez Nietzsche lorsque ce dernier traite de la philologie et dit, dans la deuxième des *Considérations inactuelles* :

« Il est également vrai que je suis le disciple d'époques plus anciennes, notamment de l'Antiquité grecque, et que c'est seulement dans cette mesure que j'ai pu faire sur moi-même, comme fils du temps présent, des découvertes aussi inactuelles. [...] je ne sais quel sens la philologie classique pourrait avoir aujourd'hui, sinon celui d'exercer une influence inactuelle, c'est-à-dire d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir »²⁵⁸.

C'est exactement de cette façon que Foucault envisage l'attitude critique, voire l'attitude de modernité. Cette posture philosophique, cette attitude critique, a quelque chose de sceptique, c'est-à-dire qui doute de la vérité et laisse ainsi la porte ouverte à d'autres possibilités. Foucault n'échappe donc pas à une « certaine tradition », celle qui installe dans la philosophie le soupçon, et ce, formellement dès le troisième siècle avant notre ère avec Pyrrhon d'Élis. Foucault sceptique (du grec : *skeptesthai*) !, assurément, dans la mesure où il « examine de près »²⁵⁹. De ce fait, Foucault recourt aux Grecs, dans une certaine mesure, dès ses premiers ouvrages. Si tant est que l'on entende par « revenir aux Grecs », comme le dit Conche, le fait de « tirer un trait sur ces « enfantillages » – le mot est de Nietzsche – que sont les systèmes ; c'est aussi laisser de côté les analyses dénuées

²⁵⁵ Foucault, M. « Structuralisme et poststructuralisme », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 330, p. 1255. Il n'y a donc pas d'acte fondateur du sujet.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 1268.

²⁵⁷ Foucault, M. « Usage des plaisirs et techniques de soi », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 338, p. 1363.

²⁵⁸ Nietzsche, F. *Œuvres I*, op., cit., 2000, p. 500.

²⁵⁹ Jerphagnon, L. op., cit., 2004, p. 226.

d'horizon »²⁶⁰. Il s'agit ainsi de questionner toujours en refusant, comme le fait Foucault, la « monotone » dialectique qui, tout compte fait, « idéalise » du fait de son « essence conceptuelle »²⁶¹.

Devant ce grand banquet de la normalisation que dresse le pouvoir pastoral, trouver une échappatoire, une ligne de fuite, une issue éthique, c'est peut-être cela que nous « offrent » l'art de vivre (*tekhnê tou biou*) des stoïciens et l'askêsis qui lui est nécessaire. Une certaine souveraineté de l'individu sur lui-même, une certaine autonomie comme dirait Kant, voilà ce qui alimente les recherches foucaaldiennes. En somme, sortir de l'emprise totale du dehors par le style, par la pratique du style. Faire de son existence une œuvre d'art en s'élaborant soi-même, tel est (ou devrait être) le dessein de l'homme moderne, c'est-à-dire critique. L'homme moderne n'est ni pour Baudelaire ni pour Foucault « celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité cachée ; il est celui qui cherche à s'inventer lui-même. Cette modernité ne libère pas l'homme en son être propre ; elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même »²⁶². Foucault, en problématisant sa propre actualité, en réfléchissant sur « aujourd'hui », a poursuivi l'âge de la Critique inauguré par les *Lumières*. Cette attitude, cet *êthos* philosophique caractérisé par la « critique permanente de notre être historique »²⁶³, a conduit Foucault, avec une extraordinaire cohérence, vers l'exploration de nouvelles pratiques de liberté. Alors qu'est donc le patient travail d'enquête historico-critique, généalogique ? N'est-ce pas la condition de possibilité (politique et éthique) pour le sujet de se défaire en partie des identités assujettissantes ?

²⁶⁰ Conche, M. *op. cit.*, 2002, p. 224.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 225.

²⁶² Foucault, M. « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 339, p. 1390.

²⁶³ *Ibid.*, p. 1390.

Conclusion

Le discours « fictionne », disions-nous plus haut. Rien n'est plus vrai ! Ainsi, la fiction théorique a pour but :

« [...] de poursuivre des effets de vérité par des constructions qui ne prétendent pas atteindre un niveau plus ou moins élevé de réalité. Ces effets de vérité n'ont pas seulement le but de produire une vérité alternative, mais de rendre manifeste que la vérité se produit et qu'il faut décrire les opérations de sa formation. [...] Pour l'historien, il devient donc légitime de constituer des « histoires » qui, parce qu'elles déconstruisent un problème présent, retrouvent et mettent en série des données qui étaient enfouies dans la mémoire des savoirs »²⁶⁴.

C'est donc dire que Foucault, « fictionne » de l'histoire (la généalogie du sujet assujetti) à partir de vérités politiques (la police, la prison), comme dans *Surveiller et punir* mais, par ailleurs, et cela va de pair, il « fictionne » des politiques (du corps) et de l'éthique (de la liberté), sortes de résistances, à partir de l'histoire et dans celle-ci. Le processus, toujours ancré dans le présent, pour le présent, puise dans l'histoire. Foucault utilise l'histoire, l'événement. Il use de l'archive pour transformer l'actualité de la même manière qu'il recourt à celle-ci afin de rendre compte du présent. Ainsi la vérité ne « fonctionne plus comme une référence universelle, mais comme une arme pour une victoire toujours partisane »²⁶⁵. À cet égard, l'archive devient un outil de résistance, un levier, exactement comme le deviennent les travaux du philosophe français. Foucault ne disait-il pas lui-même qu'il fallait considérer ses livres, ses travaux, comme une boîte à outils ! Plongé dans l'univers archivistique, Foucault mentionne, en une formule sans équivoque, que le travail critique nécessite toujours « le travail sur nos limites, c'est-à-dire un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté »²⁶⁶. Ainsi peut-on penser qu'à la différence des historiens, « le but de l'histoire pour Foucault, n'est pas de raconter mais de démontrer »²⁶⁷. Plus encore, le but de l'histoire est de démonter, de dé-faire ce qui a été fabriqué, édifié, ce qui « a été fait », qui est positivement *historique* et donc dé-faisable,

²⁶⁴ Adorno, F. P. « Fiction et histoire », *Cités*, Paris, PUF, no. 2, 2000, p. 86.

²⁶⁵ Procacci, G. *op., cit.*, 1997, p. 219.

²⁶⁶ « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 339, p. 1397.

²⁶⁷ Adorno, F. P. *op., cit.*, 2000, p. 93.

envisageable autrement. Voilà pourquoi *la critique rationnelle*²⁶⁸ de la rationalité est possible, pourquoi la résistance est *praticable*. C'est exactement en cela que consiste l'acte de faire l'histoire des systèmes de pensée, une histoire principalement critique, qui permet à la pensée de s'affranchir de ses commodités, de ses *habitus* de pensée. Une histoire dangereuse, périlleuse pour elle-même et pour la pensée, qui affronte sans détour « la question de l'histoire de la vérité »²⁶⁹. Voilà ce qu'est la critique, la généalogie qui parcourt l'œuvre, une histoire critique de l'histoire, de l'histoire de la vérité. « C'est l'histoire du rapport millénaire qui a fait d'une erreur, la vérité, le but d'une recherche infatigable de la part de l'homme »²⁷⁰. La vérité, effet de nos valorisations.

« C'est la destination de la philosophie qui est ici en jeu ; à quoi sert-elle ? À redupliquer ce dont les hommes ne sont que trop persuadés ? Mais, malgré ce qu'affirment les philosophies justificatrices ou sécurisatrices, le spectacle du passé ne fait pas voir d'autre raison dans l'histoire que les combats des hommes pour ce qui, ni vrai ni faux sans doute, s'impose comme vrai à dire ; s'il en est ainsi, une philosophie n'a qu'un usage possible : faire la guerre ; pas celle d'avant-hier : la guerre actuelle. Et pour cela, elle doit commencer par prouver généalogiquement qu'il n'est pas d'autre vérité de l'histoire que ce combat »²⁷¹.

Foucault dit, dans son célèbre article à propos de l'*Aufklärung*, de l'attitude de modernité, c'est-à-dire de ce mode de relation particulier à l'égard de l'actualité, que pour celle-ci : « la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer, à l'imaginer autrement qu'il est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est. La modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole »²⁷². Toujours dans le même article, il souligne « l'enracinement dans l'*Aufklärung* d'un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome »²⁷³. Il termine le

²⁶⁸ C'est sur ce point que le dialogue ou plutôt l'absence de dialogue et même d'écoute se manifestent le plus fortement entre Foucault et Habermas. Voir Eribon, D. *op., cit.*, 1994, pp. 289-311.

²⁶⁹ « Usage des plaisirs et techniques de soi », *Dits et écrits II, op., cit.*, p. 1362. En ce sens, Nietzsche écrit : « [...] le secret pour retirer de l'existence la plus grande fécondité et la plus grande jouissance, c'est : vivre dangereusement ! Bâissez vos villes sur le Vésuve ! Lancez vos navires sur des mers inexplorées ! Vivez en guerre avec vos pareils et avec vous-mêmes ! ». Voir Nietzsche, *Le gai savoir*, (trad. P. Wotling), Paris, Flammarion, 2000, p. 231.

²⁷⁰ Adorno, F. P. *op., cit.*, 1996, p. 59.

²⁷¹ Veyne, P. *op., cit.*, 1986, p. 937-938.

²⁷² « Qu'est-ce que les Lumières », *Dits et écrits II, op., cit.*, n. 339, p. 1389.

²⁷³ *Ibid.*, p. 1390.

même texte en mentionnant que le genre d'attachement que nous pouvons avoir à l'égard de l'*Aufklärung*, encore aujourd'hui, n'est pas « la fidélité à des éléments de doctrine, mais plutôt la réactivation permanente d'une attitude »²⁷⁴, d'un *êthos*. Ainsi, l'attitude critique qui se manifeste dans le souci du présent, cette attitude qui traverse de part en part la démarche généalogique conditionne une certaine manière d'être à laquelle la résistance et le soupçon ne sont pas étrangers.

Foucault se penche sur le présent, il critique son propre temps. Mais si la tâche du philosophe, du penseur moderne, est bien de réfléchir à « son actualité », d'effectuer la lecture critique de son temps, sa fonction ne se résume pas à poser ce diagnostic. Ainsi, en plus de posséder cette capacité analytique, il doit aussi être capable « de reconvertir la critique sur le temps en un travail sur sa propre subjectivité »²⁷⁵. Autant dire que la critique se prolonge, « après » le diagnostic, qu'elle pratique ce qu'elle rend possible, c'est-à-dire la transformation, la transformation-déidentification du *sujet*. Foucault parlait à ce titre, dès le début des années soixante et à la suite de Bataille, de transgression. Ainsi, à travers l'écriture, à travers des pratiques éthiques, des manières d'être et de *s'édifier* il renoue avec ou reformule plutôt une même inquiétude : celle entourant le sujet et son assujettissement. Cela explique l'intérêt de Foucault pour Pierre Rivière ou Raymond Roussel et pour les analyses des divers dispositifs (discursifs ou non-discursifs) qui classifient et normalisent, enferment ou ceinturent.

Non seulement le repérage, le diagnostic, rendent-ils possible le fait d'envisager l'issue, mais plus encore, ils permettent, stratégiquement, tactiquement, la mise en pratique de la transgression. Il faut pouvoir cerner comment « fonctionnent » et s'articulent les relations de pouvoir, comment s'organisent stratégiquement les rapports de force et de résistance, car résistance et pouvoir sont indissociables, pour envisager l'issue et suggérer son emprunt. « L'issue éthique », en ce sens, n'est pas dissociable du repérage des effets de pouvoir. Dit autrement, le type d'analyse qui révèle l'objectivation du sujet n'a pas à être dissociée de

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 1390. Il semble qu'il y ait quelque chose « du terrorisme » dans cette attitude critique si l'on s'en tient aux propos du fidèle Habermas. Voir « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, no. 413, octobre, 1981, p. 963. Ailleurs, Habermas parlera plutôt du nihilisme et de l'anarchisme de Michel Foucault tout en qualifiant la critique ou plutôt la généalogie de « jeu irritant ». Voir *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1988, p. 325.

²⁷⁵ Adorno, P. F. *op. cit.*, 1996, p. 49.

son complément, sa prolongation : l'analyse, qui se penche sur les pratiques édictatrices du sujet : le moi, comme « nouvelle possibilité stratégique »²⁷⁶. N'oublions pas que les modes de subjectivation sont « doubles », qu'il y a le « versant » du sujet-constitué et celui du sujet-constituant²⁷⁷. Ainsi pouvons-nous penser que toute l'œuvre de Michel Foucault « est une tentative pour comprendre de quelle façon le sujet se forme, non en dévoilant son essence mais les mécanismes qui le constituent »²⁷⁸. Ainsi, pour *comprendre* l'œuvre de Foucault, il nous semble peu utile de recourir au concept de tournant. En effet, à dessein de saisir, de faire comprendre, de travailler cette pensée et de la faire travailler, de *travailler avec* et de *penser avec*, il nous paraît inadéquat de proposer, voire d'imposer, du reste souvent arbitrairement, des ruptures périodiques au parcours foucauldien. Aussi profitable et fructueux que puisse s'avérer parfois le recours au concept du tournant pour comprendre certains parcours philosophiques, nous pensons qu'au moment d'embrasser l'œuvre foucauldienne, les notions de continuité ou même de cohérence sont plus fécondes et « productrices de sens ». Ce type d'articulation, sous-tendue par un constant souci du présent, rend selon nous davantage justice aux analyses de Foucault et surtout servent mieux sa pensée.

*

Le Platon de l'*Alcibiade* nous disait que pour gouverner la cité, il fallait d'abord se gouverner soi-même (105a) et, de ce fait, se maîtriser, c'est-à-dire adopter à son propre égard une certaine position, mais surtout qu'il fallait se connaître. Foucault nous dit plutôt qu'il faut adopter envers soi une attitude, un souci, un style, voire une politique de soi-même qui concourent à l'élaboration d'un type de subjectivation qui cherche à résister au mode de gouvernement, au type de pouvoir qui aujourd'hui conditionne le sujet, dresse les corps et les assujettit en les attachant à une identité. Michel Foucault, dans les dernières années de sa vie, ne disait-il pas justement que « le problème à la fois politique, éthique,

²⁷⁶ Veyne, P. *op. cit.*, 1986, p. 939.

²⁷⁷ *Omnes et singulatin*, tous et chacun, la population et la subjectivation ou le politique et l'éthique, voilà les deux versants d'une même problématique, celle du sujet. Une problématisation qui traverse l'ensemble de l'œuvre. Le plus sagace des commentateurs écrit en ce sens : « Ces analyses s'articulent sur une pensée du pouvoir et sur la nécessité implicite de se soustraire à la « norme » des années soixante-dix. Il passe du politique à l'éthique ou, si l'on veut, du multiple au singulier. Si l'on considère tout son parcours, son souci constant a été, même dans les replis de l'œuvre qui en semblent les plus distants, d'analyser la façon dont on devient sujet ; formule ambiguë qui a entraîné plus d'un mépris ». Voir Adorno, F. P. *op. cit.*, 1996, p. 84.

social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer *nous* de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache »²⁷⁹ et qui nous a été imposé. Pour peu que nous souscrivions à cette assertion symptomatique de l'œuvre, que nous comprenions ce diagnostic qui montre certaines batailles et invite au combat, il nous semble vraiment réducteur de séparer ou de disjoindre, dans l'œuvre de Michel Foucault, le politique et l'éthique.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 75.

²⁷⁹ Foucault, M. « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », dans Dreyfus, R. et P. Rabinow, *op. cit.*, 1984, p. 308.

Bibliographie

Foucault, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1972.

Foucault, M. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966.

Foucault, M. *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1969.

Foucault, M. *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

Foucault, M. *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1975.

Foucault, M. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1976.

Foucault, M. *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1984.

Foucault, M. *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Tell », 1987.

Foucault, M. *Raymond Roussel*, (présentation de Pierre Macherey), Paris, Gallimard, coll. « folio », 1992.

Foucault, M. *Il faut défendre la société*, Paris, Hautes Études/Gallimard-Seuil, 1997.

Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*, Paris, Hautes Études/Gallimard-Seuil, 2001.

Foucault, M. *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.

Foucault, M. *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.

*

Adorno, F. P. *Le style du philosophe. Foucault et le dire vrai*, Paris, Kimé, 1996.

Adorno, F. P. « Fiction et histoire », *Cités*, Paris, PUF, no. 2, 2000, pp. 83-96.

Bénatouïl, T. « Deux usages du stoïcisme : Deleuze, Foucault », *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, pp. 17-49.

Blanc, G. et J. Terrel, « Foucault au Collège de France : un itinéraire », *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, pp. 7-26.

Blanchot, M. *Une voix venue d'ailleurs*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 2002.

Blondel, E. « Les guillemets de Nietzsche : philologie et généalogie », *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le livre de poche, 2000, pp. 71-101.

Bodei, R. « Foucault : pouvoir, politique et maîtrise de soi », *Critique*, no. 471-472, août-septembre, 1986, pp. 898-917.

Boèce, *La consolation de philosophie*, (trad. J.-Y Guillaumin), Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Bréhier, É., *Les stoïciens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

Cicéron, *L'amitié*, (trad. F. Combès), Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Conche, M. « Le retour de la philosophie à son essence grecque », *L'avenir de la philosophie est-il grec ?*, Montréal, Fides, coll. « Noesis », 2002, pp. 217-227.

Defert, D. « Glissement progressifs de l'œuvre hors d'elle-même », *Au risque de Foucault*, Paris, Éditions du Centre Georges Pompidou, 1997, pp. 151-160.

Deleuze, G. *Foucault*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1986.

Deleuze, G. *Pourparlers*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1990.

Deleuze, G. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1991.

Dreyfus, H. et Rabinow, L. *Michel Foucault un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1984.

Eribon, D. *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989.

Eribon, D. *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994.

Ewald, F. « Michel Foucault et la norme », *Michel Foucault Lire l'œuvre*, Paris, Jérôme Million, 1992, pp. 201-221.

Ewald, F. « Foucault et l'actualité », *Au risque de Foucault*, Paris, Éditions du Centre George Pompidou, 1997, pp. 203-212.

Grondin, J. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987.

Gros, F. « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », *Archive de Philosophie*, no. 65, avril-juin, 2002, pp. 229-237.

Gros, F. « La *parrhêsia* chez Foucault », *Foucault le courage de la vérité*, Paris, PUF, coll. « débats philosophiques », 2002, pp. 155-166.

Gros, F. « À propos de l'herméneutique du sujet », *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, Bordeaux, PUB, 2003, pp. 149-163.

Gros, F. « Vivre avec la philosophie », *Le magazine littéraire*, n. 435, octobre, 2004, pp. 60-61.

Guenancia, P. « Foucault – Descartes : la question du sujet », *Archives de philosophie*, no. 65, avril-juin, 2002, pp. 239-254.

Habermas, H. « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, no. 413, octobre, 1981, pp. 950-967.

Habermas, H. *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1988.

Hadot, P. « Le présent seul est notre bonheur. La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique », *Diogène*, no. 133, janvier-mars, 1986, pp. 58-81.

Hadot, P. « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1989, pp. 261-270.

Hadot, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1995.

Hadot, P. *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'âne d'or », 1998.

Hadot, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2002.

Jerphagnon, L. *Les dieux et les mots*, Paris, Tallandier, 2004.

Kompridis, N. « De Kant à Foucault. Réorientation de la critique », *Archives de Philosophie*, no. 66, hiver 2003, pp. 635-648.

Larivée, A. « Un tournant dans l'histoire de la vérité ? Le souci de soi antique », *Critique*, no. 660, mai, 2002, pp. 335-353.

Macey, D. *Michel Foucault*, Paris, Gallimard, 1994.

Machado, R. « Archéologie et épistémologie », *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1989, pp. 15-32.

Michaud, Y. « Des modes de subjectivation aux techniques de soi : Foucault et les identités de notre temps », *Cités*, Paris, PUF, no. 2, 2000, pp. 11-39.

- Miklenitsch, W. « La pensée de l'épicentrisme », *Critique*, no. 471-472, août-septembre, 1986, pp. 816-825.
- Nietzsche, F. *Œuvres I*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2000.
- Nietzsche, *Le gai savoir*, (trad. P. Wotling), Paris, Flammarion, 2000.
- Olivier, L. *Le paradoxe du pouvoir chez Foucault*, (notes de recherche n. 55, non publiées), 1995.
- Olivier, L. « La question du pouvoir chez Foucault : espace, stratégie et dispositif », *Revue canadienne de science politique*, Canada, XXI : 1, mars, 1998, pp. 83-98.
- Petit, J-G. « Le philanthrope et la cité panoptique », *Michel Foucault Lire l'œuvre*, Paris, Jérôme Million, 1992, pp. 169-180.
- Platon, *Apologie de Socrate / Criton*, (trad. L. Brisson), Paris, Flammarion, 1997.
- Platon, *Alcibiade*, (trad. J.-F. Pradeau), Paris, Flammarion, 1999.
- Platon, *La République*, (trad. G. Leroux), Paris, Flammarion, 2002.
- Pradeau, J.-F., « le sujet ancien d'une éthique moderne », *Foucault le courage de la vérité*, Paris, PUF, coll. « débats philosophiques », 2002, pp. 131-154.
- Procacci, G. « Le grondement de la bataille », *Au risque de Foucault*, Paris, Éditions du Centre George Pompidou, 1997, pp. 213-222.
- Rajchman, J. *Michel Foucault. La liberté de savoir*, Paris, PUF, coll. « Croisées », 1987.
- Redeker, R. « La dernière peau philosophique de Michel Foucault », *Critique*, no. 660, mai, 2002, pp. 391-400.
- Revel, J. « Sur l'Introduction à Binswanger (1954) », *Michel Foucault Lire l'œuvre*, Paris, Jérôme Million, 1992, pp. 51-56.
- Rollet, J. « Michel Foucault et la question du pouvoir », in *Archives de Philosophie*, Paris, Beauchesne, 51, 1988, pp. 647-663.
- Senellart, M. « La critique de la raison gouvernementale » *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, pp. 131-147.
- Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, (précédé d'un essai de Paul Veyne : *La méditation interminable*), Paris, Rivage poche, coll. « Petite Bibliothèque », 1988.
- Sénèque, *Lettres à Lucilius*, (trad. P. Miscevic), Paris, Presse Pocket, coll. « Agora les classiques », 1990.

Serres, M. *Hermès ou la communication*, Paris, Minuit, 1968.

Sinding, C. « La méthode de la clinique », *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Paris, Jérôme Million, 1992, pp. 59-81.

Veggetti, M. « Foucault et les Anciens », *Critique*, no. 471-472, août-septembre, 1986, pp. 925-932.

Veyne, P. « Le dernier Foucault et sa morale », *Critique*, no. 471-472, août-septembre, 1986, pp. 933-941.

Veyne, P. *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, coll. « Point », 2002.

Vigarello, G. « Mécanique, corps, incorporel », *Michel Foucault Lire l'œuvre*, Paris, Jérôme Million, 1992, pp. 195-200.

Zarka, Y. C. « Pouvoir et subjectivité », *Cités*, Paris, PUF, no. 2, 2000, pp. 3-5.

Zarka, Y. C. « Foucault et le concept non juridique du pouvoir », *Cités*, Paris, PUF, no. 2, 2000, pp. 41-52.

Zarka, Y. C. « Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité : le moment moderne », *Archive de philosophie*, no. 65, avril-juin, 2002, pp. 255-267.

